

ИСТОРИЯ БУДДИЗМА

БУДДИЗМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

УЧЕБНИК ДЛЯ ВУЗОВ

Ответственный редактор — **И. Н. Яблоков**

4-е издание, переработанное и дополненное

*Рекомендовано Учебно-методическим отделом высшего образования
в качестве учебника для студентов высших учебных заведений,
обучающихся по не проверено направлениям*



Курс с практическими заданиями и дополнительными материалами доступен на образовательной платформе «Юрайт», а также в мобильном приложении «Юрайт.Библиотека»

Москва ■ Юрайт ■ 2024

УДК 2(075.8)

ББК 86.2я73

Я14

Ответственный редактор:

Яблоков Игорь Николаевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, заслуженный деятель науки Российской Федерации. Известный советский и российский религиовед, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член Экспертного Совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации.

Яблоков, И. Н.

Я14 **История буддизма. Буддизм в современном мире** : учебник для вузов / И. Н. Яблоков [и др.] ; ответственный редактор И. Н. Яблоков. — 4-е изд., перераб. и доп. — Москва : Издательство Юрайт, 2024. — 86 с. — (Высшее образование). — Текст : непосредственный.

ISBN 978-5-534-19192-9

Учебник посвящен рассмотрению буддизма, его возникновению, развитию, распространению, современному состоянию. Показываются социально-экономические условия и духовные предпосылки его зарождения, становление вероучений, культа, организаций, разделение на направления, течения, конфессии. Осмысливаются современные религиозные процессы на фоне глобальных социально-политических и социокультурных изменений в мире. Авторы анализируют вероучение и философию основных направлений буддизма, социально-политические позиции и деятельность буддийских организаций.

Соответствует актуальным требованиям федерального государственного образовательного стандарта высшего образования.

Для студентов высших учебных заведений, обучающихся по гуманитарным направлениям и специальностям

УДК 2(075.8)

ББК 86.2я73

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© Коллектив авторов, 2007

© Коллектив авторов, 2024, с изменениями

© ООО «Издательство Юрайт», 2024

ISBN 978-5-534-19192-9

Оглавление

Авторский коллектив	4
Принятые сокращения	5
Предисловие	6
Глава 1. Возникновение буддизма. Формирование школ в раннем буддизме	9
1.1. Социальные, исторические и духовные предпосылки возникновения буддизма	9
1.2. Основные идеи и направления	12
Глава 2. Тибетский буддизм, или ламаизм	15
2.1. Школы тибетского буддизма	15
2.2. Распространение ламаизма в сопредельных с Тибетом странах	18
Глава 3. Ланкийский буддизм	32
3.1. Формирование и эволюция тхеравады	32
3.2. Буддизм в колониальный период	37
3.3. Буддизм в XX веке	43
Глава 4. Буддизм в Индокитае	50
4.1. Распространение буддизма в Индокитае	50
4.2. Буддизм в Таиланде	52
4.3. Буддизм в Камбодже	55
4.4. Буддизм в Мьянме	59
4.5. Буддизм в Лаосе	62
Глава 5. Буддизм в Китае	65
5.1. Распространение буддизма	65
5.2. Чань	66
Глава 6. Буддизм в Японии	69
6.1. Распространение буддизма	69
6.2. Формирование и эволюция буддийских школ	70
6.3. Буддизм в современной Японии	77
Глава 7. Буддизм в России	80
7.1. Распространение и особенности эволюции	80
7.2. Ламаизм в XX веке	81
Литература	85

Авторский коллектив

Бектимирова Надежда Николаевна — доктор исторических наук, профессор, заслуженный профессор Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, заведующая кафедрой истории стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии исторического отделения Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, профессор кафедры региональных проблем мировой политики факультета мировой политики Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова — глава 4.

Горбылев Алексей Михайлович — кандидат исторических наук — глава 6.

Иванов Борис Анатольевич — кандидат исторических наук — главы 1, 2.

Китинов Баатр Учаевич — доцент, кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов — главы 5, 7.

Сафронова Александра Львовна — доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой истории Южной Азии исторического отделения Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова — глава 3.

Яблоков Игорь Николаевич — заслуженный деятель науки Российской Федерации, профессор, доктор философских наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова — Предисловие.

Принятые сокращения

ГСБА — Генеральный совет бирманских ассоциаций

КНР — Китайская Народная Республика

КПШЛ — Коммунистическая партия Шри-Ланки

ЛССП (Ланка сама самадж парти) — Социалистическая партия Ланки

МОСК — Международное общество сознания Кришны

ОБК — Объединение буддистов Калмыкии

РФ — Российская Федерация

СССР — Союз Советских Социалистических Республик

ТБСР — Традиционная буддийская сангха России

ЦДУБ — Центральное духовное управление буддистов

ЦОСК — Центр общества сознания Кришны

Предисловие

В предлагаемом вниманию обучающихся курсе рассматривается история буддизма. Выделение истории буддизма в самостоятельный учебник как бы «отделяет» его от его истоков и предшественников — ведийской религии и брахманизма. Однако связь буддизма с предшественниками тщательно прописана, и внимательный читатель ее легко обнаружит.

По своим типологическим признакам буддизм принадлежит к мировым религиям. Он является третьим по числу последователей в мире, зато возник ранее других — в середине I тысячелетия до н. э. Эта религия распространена в глобальном масштабе, однако наиболее концентрированно представлена в странах Юго-Восточной и Центральной Азии, а также Дальнего Востока. В современной России, которая является евразийским, полиэтническим и поликонфессиональным государством, буддизм в основном исповедуют буряты, тувинцы и калмыки.

В результате изучения дисциплины студенты должны:

знать

- место истории буддизма в исторической науке, связь с иными разделами последней;
- специфику познавательного процесса в истории буддизма;
- взаимосвязь истории буддизма с другими религиозческими дисциплинами;
- историю и основные проблемы буддологии;
- возникновение и распространение буддизма, его историческую эволюцию, особенности развития в разных странах и регионах;
- состав и содержание сакральных текстов буддизма;
- историю и основное содержание учения о Типитаке;
- современное состояние буддизма в мире;

уметь

- самостоятельно собирать и отбирать материалы и информацию об исторических религиозных процессах, выявлять познавательную значимость того или иного источника;
- раскрывать функции и роль буддизма в конкретных исторических условиях места и времени;
- показывать влияние буддизма на развитие культуры различных народов;

- применять знания о буддизме к анализу его проявлений в различных областях культуры;
- самостоятельно готовить тезисы научных докладов, доклады и выступления в рамках проведения конференций, круглых столов, семинаров по различным вопросам истории буддизма;
- излагать в ясной форме информацию о феноменах буддизма в их исторической эволюции;
- осуществлять научно-исследовательскую деятельность в составе научных коллективов, работа которых затрагивает проблемы истории буддизма;
- применять знания по истории буддизма в ходе анализа современных религиозных процессов;
- использовать знания по истории буддизма в деятельности в различных областях культуры;
- использовать знания в области информатики и современных информационных технологий в исследованиях по истории буддизма;
- применять методические и дидактические приемы в ходе преподавания истории буддизма;
- самостоятельно готовить учебные и учебно-методические материалы по истории буддизма к учебному процессу;

владеть

- понятийным аппаратом теории религии;
- содержанием знания в области истории буддизма;
- методами исследования истории буддизма, готовностью модифицировать существующие и разрабатывать новые методы исходя из целей конкретного исследования;
- приемами историографических исследований;
- способами анализа исторических источников;
- навыками работы со словарями, энциклопедиями, научной литературой;
- приемами герменевтического анализа священных и других религиозных текстов;
- принципами и правилами научного диалога и достижения консенсуса;
- приемами устного и письменного изложения материала по истории буддизма;
- правилами обоснования полученных выводов;
- принципами и приемами религиоведческой экспертизы;
- приемами подготовки и чтения лекций, проведения семинарских занятий в вузах, уроков в общеобразовательной школе, лицее и гимназии;
- навыками психолого-педагогического воздействия в рамках учебного процесса;

- умением выявлять связи буддизма и других областей культуры в истории общества, стран, народов, регионов;
- способностью использовать знания по истории буддизма в социальной, познавательной и профессиональной деятельности, в повседневном общении;
- толерантной культурой межнационального и межрелигиозного общения.

Глава 1

ВОЗНИКНОВЕНИЕ БУДДИЗМА. ФОРМИРОВАНИЕ ШКОЛ В РАННЕМ БУДДИЗМЕ

1.1. Социальные, исторические и духовные предпосылки возникновения буддизма

Буддизм — самая древняя мировая религия. Он возник в середине I тысячелетия до н.э. в Индии, но, пережив там расцвет, закрепился в культуре народов других регионов: Южной, Юго-Восточной, Центральной Азии, Дальнего Востока. Буддисты различных толков, школ, групп представлены практически во всех странах мира, составляя большинство населения в Шри-Ланке, Бутане, некоторых странах Юго-Восточной Азии. Сейчас последователей буддизма в мире насчитывается более 1 млрд человек.

Конечно, за прошедшие тысячелетия с момента возникновения буддизм значительно изменился, испытал влияния различных локальных культур, но, тем не менее, его ядро достаточно устойчиво, и это дает возможность идентифицировать различные религиозные течения от Тувы до Сингапура как буддизм. Изучение процесса зарождения буддизма позволяет понять причины его живучести и конкурентоспособности с более поздними мировыми религиями.

В середине VI в. до н.э. индийское общество переживало социально-экономический и культурный кризис. Становление классовых отношений происходило в условиях полиэтничности и социально-духовного господства в Северной Индии *брахманизма*. Эта религиозная система, восходившая к племенным культам древних арьев и признававшая высшим авторитетом сборники древнейших гимнов и заклинаний — *Веды*, сочетала высокоразвитую религиозно-философскую мысль и богатый понятийный аппарат с архаическими социальными нормативами, закреплявшими племенной принцип принадлежности к социально-политической группе, в первую очередь к *сословию* — *варне*. Господствовали немногие роды из варн *брахманов* и *кшатриев*, восходившие — реально или номинально — к арьям. Только их считали социально полноценными, «*дваждырожденными*», но даже и они были бес-

сильны перед возникавшими отношениями собственности, рабской зависимости. Их теснили в традиционных сферах деятельности: культовая практика племени и даже семьи все более смещалась в соседскую общину, неоднородную в социальном, этническом и культурном отношении; племенная дружина вытеснялась войском, что приводило к снижению роли и статуса витязя-кшатрия. Доминирующей становилась верхушка аборигенных или смешанных этносов, территориальных образований, — весьма арьянизированная, но, тем не менее, не включаемая ортодоксами брахманизма в привилегированные брахманскую и кшатрийскую варны, не допускаемая к основным обрядам ведического ритуала. Эта рождающаяся элита оставалась социально и ритуально приниженой, хотя и была опорой царской власти в возникавших государствах, а иногда и сама правила там.

Социальным фоном существования широких масс стали распад традиционных связей, конец всемогущества родовой организации, незащищенность личности перед новыми социальными явлениями. Разложение основной производственной ячейки — большой патриархальной (а иногда и матрилинейной) семьи — и переход к земледельческой соседской общине подрывали власть племени и требовали нового механизма социального регулирования и защиты, новой системы обеспечения социальной стабильности.

Индия тогда изобиловала выброшенными или сознательно ушедшими из мира *аскетами*, искавшими утраченное ими и обществом в целом чувство социально-психологического комфорта. Их активное противостояние существующему миропорядку вызывало симпатии, сочувствие, интерес к их идеям широких масс населения, что, в свою очередь, заставило внимательно приглядываться к наиболее талантливым и популярным проповедникам новых идей крепнущую новую элиту.

На северной окраине индоарийского культурного ареала в предгорьях Гималаев сложились конфедерации племен Шакья, Личхавов, Вриджи — арьянизированных, но политически оппозиционных архаичным элитам и центральным структурам, со слабым влиянием брахманов, но усвоивших культурное наследие брахманизма. Именно здесь, в среднем течении Ганга, чаще появлялись, активнее выступали, привлекая наибольший интерес, мудрецы, учителя, школы, группы, предлагавшие свое видение мира. Не все учителя вышли за границы уже весьма аморфного брахманизма, не все оставили учеников. Среди нескольких основных направлений поисков ответа на «социальный запрос» наиболее успешным тогда оказался буддизм.

За легендарной фигурой основателя буддизма, кажется, скрывается реально существовавший персонаж. Предание гласит, что знатный член племенного образования *Шакья* — «царевич» Сид-

дхартха Гаутама (из рода Готама) после беспечной и счастливой молодости остро ощутил бренность и безысходность жизни, ужас перед универсальной для индийского самосознания идеей бесконечной *череды перевоплощения души*. Попытки понять смысл человеческого бытия и примириться с идеей космического *воздаяния* — *кармы*, определяющей судьбу человека в чередовании его рождений, оставаясь в рамках традиционного мышления брахманизма, не удовлетворили его. Не помог и традиционный метод интуитивного познания — *аскеза*. Сформулированная же в процессе сверхинтенсивных, сконцентрированных до состояния транса размышлений этическая концепция, воспринятая как озарение («*просветление*»), оказалась убедительной для очень многих, ставших последователями *Будды* (буддха — «*просветленный*»).

Именно *Будде Шакьямуни* («мудрецу из племени Шакья») удалось доступно и убедительно выразить умонастроения и ожидания общества: жизнь есть страдание, от страдания можно освободиться, есть путь освобождения.

Сам Будда и затем его ученики и последователи пользовались тщательно разработанным в священных текстах брахманизма понятийным аппаратом и языком — санскритом. Их размышления в общем вписывались в идейно-культурный фон брахманизма: принимались принцип *перерождения* (сансары), идеи *воздаяния* (кармы), идеал *долга*, технология *праведного пути* (дхармы). Однако акцент перемещался от коллективного действия к индивидуальному: человек мог вырваться из сансары индивидуальным усилием, осознав и сформулировав свой, личный, «праведный» путь, и, повлияв на судьбу, изменить воздаяние.

В возможности воспринять учение Будды и избрать путь к освобождению *все люди* оказывались *равны*. Сословные, этнические и вообще социальные различия объяснялись и осознавались как вторичные, производные от уровня, степени нравственной близости человека к пути, указанному Буддой, и соответственно могли быть изменены в процессе нравственного самоусовершенствования. Уже ближайшая цель и возможность на этом пути — повышение статуса будущего рождения — была весьма привлекательна для широких масс, ранее лишенных возможности воздействовать на свою судьбу из-за отказа брахманов признавать за «единожды-рожденными» право на участие в культе. Главной же целью буддиста, труднодостижимой, но реальной, стал выход уже в этом существовании из цепи перевоплощений: *достижение* состояния *нирваны*, «*сверхбытия*» (или *не-бытия*).

Социально активная, но не разрушительная идеология буддизма соответствовала новой социальной стратификации и распространялась в Южной Азии, преодолевая этнические и сословные границы. В III в. до н.э. *Ашока* (ок. 268 — ок. 231/232), правитель

крупнейшего государства Индии, объявил себя покровителем буддийского монашества — *сангхи* и защитником этических норм буддизма — *дхармы* и тем самым укрепил центральную власть империи в соперничестве с местными элитами. На проведенном под контролем государства *III Соборе* в Паталипутре начался процесс канонизации учения. Утвердилось представление о «*трех драгоценностях*» буддизма: учителе — *Будде*, учении — *дхарме*, хранителе истины — *общине, сангхе*. Именно сангха признавалась таким институтом, который указывает и облегчает путь к нирване, толкует учение. Ключевой становится роль учителя, наставника, заступника, прошедшего весь путь к нирване или большую его часть: архата, достигшего «надчеловеческого» состояния, или полубожественного *бодхисаттвы*, остановившегося на пороге нирваны из сострадания к отставшим на этом пути. Иерархия полубожественных персонажей быстро складывалась в пантеон, в который легко включались местные элементы. Относительное безразличие раннего буддизма к обрядности также облегчало его приспособление к местным условиям, освоение местных культов. При этом в иноязычной среде возрастала роль эмоционального воздействия: театрализованности ритуального действия, харизматичности священнослужителя, эстетики культового объекта, что ускоряло эволюцию буддизма от этического учения к религиозной системе.

1.2. Основные идеи и направления

Учение буддизма излагается в ряде канонических сборников, центральное место среди которых занимает канон *Типитака* (или *Трипитака* — *Три корзины*, на языке пали).

По буддизму, жизнь во всех ее проявлениях есть выражение различных комбинаций, или «потоков», нематериальных частиц — *дхарм*. Сочетания дхарм определяют бытие того или иного человека, животного, растения, камня и т.д. После распада соответствующего сочетания наступает смерть, но дхармы не исчезают бесследно, а образуют новую комбинацию; этим определяется *перерождение индивида* в соответствии с *законом кармы* — воздаяния в зависимости от поведения в предыдущей жизни. *Бесконечная цепь перерождений* (*сансара*, или *колесо жизни*) может быть прервана, и к этому должен стремиться каждый. Прекращение перерождений, вызывающих страдания, означает достижение *нирваны* — состояния покоя, блаженства, слияния с Буддой как космическим Абсолютом. Но достижение подобного сверхбытия возможно лишь при ведении добродетельной жизни.

Основу учения составляют «четыре великие истины», которые, согласно традиции, открылись Сиддхартхе Гаутаме в момент его «просветления». Истины провозглашают: 1) жизнь есть страдание; 2) причина всех страданий — желания; 3) страдания можно прекратить путем избавления от желаний, «погашением» последних, а для этого необходимо 4) вести добродетельную жизнь по законам «правильного поведения» и «правильного знания».

«Правильное поведение» означает жизнь в соответствии со следующими принципами: не убий и не причиняй никому вреда (принцип ахимсы), не укради, не лги, не прелюбодействуй, не употребляй дурманных разум напитков. Для монашества к тому же основной линией поведения должен быть аскетизм и поэтому буддийским монахам запрещено присутствовать при развлечениях, спать на удобной постели, пользоваться натираниями, благовониями, духами, владеть золотом и серебром, а также есть после полудня. «Правильное знание» подразумевает самоуглубление и внутреннее созерцание — медитацию. «Правильное поведение» и «правильное знание» позволяют человеку рано или поздно вырваться из бесконечной цепи перерождений, достичь нирваны.

По буддийскому канону люди не одиноки на пути к познанию истины, на своем пути к просветлению. В этом им помогают Будда и бодхисаттвы.

По мере ассимиляции буддизма региональными культурами сформировался буддийский пантеон, объединяющий множество богов как индийского происхождения, так и пришедших из верований других народов, принявших буддизм.

Две тенденции раннего буддизма, эволюционируя в ходе его распространения, оформились к началу нашей эры в два направления: «узкий» путь освобождения — *тхеравада* (*хинаяна*) и «широкий» — *махаяана*. В тхераваде путь к освобождению пролегал через членство в сангхе, через монашеское состояние; соответственно возрастала роль совершенствования в учении, коллективного знания. Здесь относительно простой была обрядность, менее значим и сложен пантеон; идеалом праведника объявлялся *архат*, т.е. человек, добившийся освобождения от всего мирского.

В махаяне допускалась возможность спасения мирянина, в особенности под руководством сострадательного бодхисаттвы; соответственно здесь возрастала значимость молитв, эмоциональной и иррациональной связи с высшими существами, важность обряда, магии, усложнялся пантеон.

Если в III—I вв. до н.э. буддизм распространялся за пределами Индии в южном и юго-восточном направлениях в основном в форме учения тхеравады, то с рубежа нашей эры начинается его движение на север, северо-запад, а затем и на северо-восток, причем в форме махаяны. Этому способствовало объединение на несколько веков

в единой Кушанской державе Северной Индии, Средней и Центральной Азии. Именно через Центральную Азию буддизм проник на Дальний Восток, где обрел вторую жизнь. В самой же Индии, не выдержав конкуренции типологически близких учений и школ, таких, например, как учение адживиков или джайнизм, буддизм начал быстро вытесняться индуизмом, претерпевшим существенные изменения, многое заимствовавшим от буддизма, а главное — прочнее связанным с укрепившимся в Индии кастовым строем. Буддизм исчез на века из Индии в начале II тыс. н.э. под ударами мусульманских завоевателей, целенаправленно разрушавших последние оплоты буддийской учености — монастыри-университеты в долине Ганга. Уцелевшие монахи, спасая себя и драгоценные рукописи, бежали в Непал и Тибет.

Глава 2

ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ, ИЛИ ЛАМАИЗМ

2.1. Школы тибетского буддизма

В гималайском регионе буддизм принял форму *ламаизма*¹. Наименование этого особого направления в буддизме, бытующее в европейских языках, произошло от слова «лама» — названия монаха или жреца, основной фигуры в тибетском варианте буддизма — ваджраяне. Синтез махаяны, ваджраяны и архаического добуддийского комплекса верований народов пригималайского региона был инициирован проповедниками из Индии и сложился в VII—XV вв. От махаяны ламаизмом унаследованы основы учения, религиозно-философские тексты, превосходящие древностью палийский канон, частично пантеон.

Ваджраяна, или *буддийский тантризм* — направление, оформившееся в Индии в середине I тысячелетия н.э. и развивавшее идеи единства тела и Космоса, энергетического начала сущего. В нем была распространена *йогическая практика*, подчеркивалась роль *озарения*, утверждалась достижимость нирваны с помощью медитации. Проводник на этом пути (*тантре*) — наставник (*гуру*); пособие — эзотерические заклинания, тексты (*мантры*) или символы, образы (*янтры*); покровителем и охранителем последователя тантризма, антропоморфным символом его созерцания выступают идамы (низшая категория божественных существ, часто — местные божества, включавшиеся в пантеон), легендарные проповедники буддизма и бодхисаттвы. Сложился культ *воплощений бодхисаттв*. Развитие представлений о первооснове энергетического начала повлияло на формирование образа *шакти* — спутницы божества, его женской ипостаси. Чрезвычайно разросшийся пантеон, включивший и массу местных божеств, организовывался идеей об изначальном, первичном *Ади-Будде*, воплощающемся своими важнейшими качествами в буддах *Амитабхе*, *Вайрочане*, *Акшобхье*. Добавление еще двух будд создало пятерку покровителей Вселенной, имевших многочисленные «семьи» и свиты: спутницы-шакти,

¹ *Ламаизм* — не вполне точный, но все еще широко применяющийся и в религиозной, и особенно в популярной литературе термин.

духовные сыновья-бодхисаттвы, демоны-охранители и антиподы благих качеств будд — демоны-враги. *Шакьямуни* осмысливался как будда современной космической эпохи, будда *Майтрея* — как будущий будда, своеобразный мессия. Обожествлялись реальные деятели буддизма, особенно великий проповедник и маг *Падмасамбхава* (*Гуру Римпоче* — VIII в.). Сложилась сложная символика и иконография. Более всего почитались бодхисаттвы: Авалоки-тешвара, «сын» Амитабхи, особенно в образе защитника Падмапани; Ваджрапани — великий маг; мудрец Манджушри. Чтились также личные охранители — идамы, наставники гуру, прежде всего воплощавшие первооснователей школ и монастырей. На низовом уровне почитались духи местности, предки, тотемы, олицетворение животворящей силы.

С VII в. ареалом распространения буддизма ваджраяны стал Тибет. Преодолевая сопротивление племенных элит и жрецов местных культов, буддизм кардинально трансформировывался, приспосабливался, в то же время испытывая влияние коренной культуры. Его успехи связывают с именем Падмасамбхавы, сознательно сделавшего синтез средством распространения своей религии. «Побеждая» магическими приемами местных жрецов-шаманов и «обращая» в буддизм местных божеств-демонов, он и его ученики добились упрочения к XI в. позиций буддизма в Тибете. Жречество возникавших святилищ-«монастырей» не соблюдало впрочем обета безбрачия и, срачиваясь с аристократией, превращалось в наследственное землевладельческое сословие. В разных местностях укрепились разные, так называемые «*красношапочные*», направления, наиболее влиятельным из которых долго оставалась школа *ньингмапа*, основанная самим Падмасамбхавой и распространившая власть за пределы Тибета, особенно в Непале и Сиккиме. В Бутан и Сикким проникали проповедники школы *карджупа* (*карьяюпа*), в Центральном Тибете сильна была школа *сакьяпа*.

В XIV в. школа кадампа стала ареной реформаторской деятельности, связанной с именем *Цзонхавы* (1357—1419), которая привела к возникновению «*желтошапочной*» общины *гелугпа*, оказавшейся вскоре ведущей в стране. Ее руководитель — воплощение *Авалокитешвары далай-лама* (монг. «океан [мудрости]»), получивший этот титул от монгольских правителей в 1578 г., стал в XVII в. духовным и светским главой Тибета. Именно этот, более строгий (в частности, в отношении безбрачия лам) ортодоксальный вариант ламаизма преобладает в Тибете и распространился к северу от него: в Монголию, Бурятию, Калмыкию.

Центром политической, ритуальной, культурной жизни районов распространения тибетского буддизма стал монастырь с иерархически организованным ламством (ученики, послушники, монахи,

настоятели, воплощения будд, бодхисаттв, видных деятелей буддизма — «живые боги»). Большинство лам трудилось на землях монастыря, и лишь верхушка жила, занимаясь исполнением обрядов в храме и в домах прихожан — календарно-производственных, возрастного цикла, лечебно-магических.

Именно обряд был основной целью тибетского буддизма, способом вырваться из череды перерождений. Главным для верующего было накопление заслуг через исполнение дхармы, почитание сангхи, вознесение молитв и очищение от скверны греховных поступков. В монастырях накапливались, демонстрировались и использовались в ритуале разнообразные культовые принадлежности: иконы-танка, реликварии, музыкальные инструменты, ксилографированные канонические тексты «Ганджур» и «Танджур», изображения наиболее почитаемых божеств: будды Шакьямуни, бодхисаттв, Падмасамбхавы, лам-основателей. Впечатляющи и разнообразные культовые сооружения: комплексы монастырей, деревенские храмы, часовни, молитвенные барабаны-цилиндры с тысячами оттиснутых молитв внутри, вращаемые руками или водой, стены и отдельные камни с высеченными молитвами, флаги, чортены, происходящие от ступ-реликвариев раннего буддизма, но по форме — храмы-башенки с многоярусными крышами со шпилями.

Большое значение для перспектив закрепления ламаизма в Центральной Азии имела принадлежность племени или его части к конкретному хозяйственно-культурному типу, что обусловливало, в частности, прежде всего ландшафтную зону обитания (например, высоту над уровнем моря), определяло соседство и интенсивность контактов с носителями других религий. Чем выше по склонам обитало племя, чем значительнее в его хозяйстве был удельный вес отгонного скотоводства, тем большей была его политическая и культурная автономия, тем сильнее влияние ламаизма.

В итоге тибетский буддизм смог монополизировать духовную жизнь этносов высокогорья и кочевников засушливых степей, глубоко внедриться в их социальную структуру. В борьбе с племенными верованиями наибольшего успеха первоначально добились «красношапочные» школы, органично включавшие местные культы. Именно приспособленность ритуала нyingmapa к местным традициям, отработанный механизм инкорпорации локальных культов в мифологию и пантеон буддизма (например, через легенду о превращении Падмасамбхавой местных духов и божеств в охранителей буддийской веры) обеспечили ей ведущее место в гималайском регионе.

Автохтонная *религия бон* в борьбе с ламаизмом не исчезла, но отступила территориально и функционально: монастыри и свя-

тилица бон существуют, например, на периферии ламаистского мира, на южных склонах Гималаев — в верховьях р. Кали-Гандак, в Мустанге, в Долпо. В виде же архаичных пластов «народного буддизма» элементы бон весьма многочисленны, особенно в районах буддийско-индуистских святилищ (например, храмовый комплекс Муктинатх), выросших, очевидно, на основе общеплеменных культов. Эти элементы испытывают там вдобавок постоянное влияние со стороны индуистского тантризма. Немаловажно также значение ритуала бон для сохранения шаманских верований и практики, причем не только у тибетцев-ламаистов.

Развитие буддизма в Тибете, его реформа в XV—XVII вв. сделали этот район «метрополией» по отношению к соседним странам, средоточием монастырей — основателей и центров различных течений. Столица Тибета Лхаса была до 1959 г. резиденцией далай-ламы. В том же году в Тибетском районе КНР вспыхнуло восстание, имевшее национально-религиозную окраску, закончившееся бегством Далай-ламы и более ста тысяч тибетцев (из примерно миллиона) в Непал, Бутан, Индию, где и проживает сейчас глава ламаистов.

2.2. Распространение ламаизма в сопредельных с Тибетом странах

Буддизм в Непале. В Непале буддистами являются более ста тысяч *неваров* долины Катманду, среди которых ваджраяна начала распространяться еще в I тыс. н.э. В долине были построены крупнейшие буддийские храмы Бодхнатх и Сваямбхунатх. Однако симбиоз с кастовой структурой индуистского Непала и политическое давление ослабляют буддизм неваров. Впрочем, в высокогорных районах около ста тысяч этнически близких тибетцам непальцев исповедуют «красношапочный», нереформированный ламаизм, прежде всего — ньингмапы, приспособившейся к местным традициям и отработавшей механизм поглощения местных культов.

В высокогорных районах Северного Непала (в долинах Больших Гималаев и на отдельных участках Тибетского нагорья, на высоте более 3 тыс. м над уровнем моря) обитают группы (ок. 100 тыс. человек), имеющие в Непале общее название *бхоте*, *бхотии* (от *Бхот* — Тибет, бхотии — тибетцы). По этногенезу, хозяйственно-культурному типу, языку они очень близки тибетцам (доля автохтонного компонента у непальских бхотиев, очевидно, невелика). Предположительное время начала заселения ими непальских Гималаев — конец I тыс. н.э., появление на политической карте страны «княжеств» бхотиев — первая половина II тыс. н.э. В это время в высокогорном и среднегорном Непале активно

действуют миссионеры ламаизма и бон, строятся культовые сооружения и монастыри школ сакьяпа, друкпа карджупа и особенно нyingмапа.

Воздействие тибетского буддизма на общество базируется не только и, вероятно, не столько на доминировании в сфере духовной культуры, сколько на социальной роли лам. В высокогорных селениях ламы не просто монахи (если они вообще обитают в монастырях и соблюдают аскезу), они и жрецы общинного храма (организующие церемонии календарно-производственного цикла), семейные жрецы (отправляющие возрастные обряды от рождения до смерти), посредники в общении верующего с божеством (конкурирующие в этом, как и в функции лекаря и экзорциста, с шаманом и часто прибегающие к камланию), учителя, астрологи, ремесленники, танцоры, музыканты, прорицатели. Нестрогость или необязательность безбрачия для «красношапочных» лам привела к складыванию сословия наследственного жречества, тесно связанного с феодальной аристократией.

В Гималаях и Тибете насельники монастыря — *трасанг* — возглавляются настоятелем — *кхенпо*, которому в хозяйственных делах помогают два *ньерва*, учитывающие пожертвования и ведущие монастырское хозяйство. Иерархи высшего ранга — *геше*, как правило, являются наставниками — *лопен*. Обычно ламы обитают в монастыре лишь часть года, чаще всего они собираются во время праздников либо поочередно выступают в роли зрителей монастыря, большую же часть времени посвящают обслуживанию семей прихожан, работе на своем или семейном участке, реже — паломничеству или медитации.

Материальной основой их существования, кроме личных доходов от хозяйства и совершения различных обрядов по заказам верующих, служат доходы от монастырской собственности, а главное — регулярные и обязательные подношения членов общины. Специальный ее представитель наряду с *ньерва* фиксирует объем и регулярность этих даров.

Как и в других регионах распространения буддизма, верующие ламаисты стремятся к накоплению религиозных заслуг. Таковыми считаются соблюдение этических норм буддизма (дхармы), поддержка монахов, молитва, паломничество.

Календарь главных праздников у каждой школы свой. Все они основаны, однако, на тибетском лунном календаре и имеют общие черты. Например, 10-й, 15-й, последний дни лунного месяца — дни совместных молитв; даты рождения и смерти (нирваны) Будды — общие праздники буддизма. Отмечаются основание монастыря, дата рождения основателя школы, два новогодних праздника: официальный («королевский») Новый год в середине февраля и «крестьянский» Новый год в январе, ближе к зимнему солнцестоянию.

В дни летнего солнцестояния выполняется цикл обрядов, связанных с культурами плодородия.

Паломничество, рекомендуемое буддисту, совершается в Гималаях «попутно» с сезонными перемещениями: летом, в период отгона скота на высокогорные пастбища, посещаются местные святыни и монастыри Тибета, зимой же многие горцы-ламаисты отправляются с продуктами своего труда и выменной в Тибете солью в среднегорный Непал, в первую очередь в долину Катманду, где у крупнейшей ступы и монастыря Бодхнатх устраивается сезонная ярмарка.

Культовые сооружения буддизма в Гималаях — это монастырские комплексы с храмами, общинные храмы, общественные здания деревни, семейные и личные часовни, кельи отшельников, храмы местных божеств, *ступы-чортены* разных типов, молитвенные барабаны, стены, флаги, часовенки для водяных молитвенных барабанов, камни со священными формулами буддизма.

Монастырь-*гомпа* выступает как топографический и иерархический центр комплекса других объектов, входящих в «зону святилища» (одновременно и сфера судебного иммунитета монастыря). Типичный монастырь включает группу зданий, образующих внутренний двор. Три стороны квадрата заняты жилищами монахов, трапезной, кухней, приютом для паломников, четвертая — двухэтажный храм-святилище, включающий собственно храм на первом этаже и жилище настоятеля, храм божества-охранителя, библиотеку и хранилище культовых предметов на втором этаже. Двор монастыря играет заметную роль — вмещает участников и зрителей важнейших церемоний и мистериальных представлений.

Храм-святилище монастыря (*лханкханг*) всегда возвышается над другими зданиями. Перед алтарным залом находится помещение, где три стены покрыты фресками, а между колоннами у входа натянута черная завеса из шерсти яка. В собственно святилище ведет двойная резная дверь, напротив которой находится алтарь, занимающий почти всю стену. Нижняя часть его каменная, на ней расположены скульптурные изображения главных божеств ламаизма данной школы и монастыря, рядом же и на полочках из резного и раскрашенного дерева — второстепенная культовая утварь и подношения прихожан, главным образом — своеобразные куличики, *торма*. Храм монастыря — место проведения важнейших церемоний годового цикла с участием всех лам, когда используется большинство культовых предметов: глиняные и металлические скульптурные изображения божеств (цельные и полые, иногда с реликвиями внутри), *танка* (на шелке, в технике рисунка, вышивки, аппликации), завешенные обычно тонкой тканью, небольшие чортены (реликварии), сосуды с «очищающей» водой, рисом, масляные лампы, подносы-мандалы, музыкальные

инструменты, маски из дерева и папье-маше и, конечно, тома «Ганджура» и «Танджура» и другие рукописи.

Строительство такого храма регулируется правилами, изложенными в специальном разделе «Танджура» и иных текстах. В школе ньяингмапа за образец принят тибетский храм монастыря Самтё, построенный, по преданию, в VIII в. Падмасамбхавой или его учеником Шантаракшитой. Среди многочисленных обрядов при выборе места и закладке храма обращает на себя внимание обряд умиротворения местного божества земли — *садага*, облик которого близок к изображениям нагов в индуистской и буддийской иконографии. Само строительство осуществляется силами жителей деревни, обязанных, кроме собственного участия в работе, обеспечивать стройматериалами, натуральной оплатой и пропитанием немногих приглашаемых мастеров, чаще всего резчиков по дереву. Готовый храм окрашивается снаружи в белый или красный цвет, наличники выделяют черной краской. Покраской, раскраской и росписью занимаются обычно монахи.

Функционально архитектурой монастырский храм напоминает общинный храм (*юлги-лхакханг*), стоящий несколько особняком в самой деревне или поблизости от нее. Он уступает первому в пышности и богатстве инвентаря, обычно не имеет пристроек. Содержится храм общиной, назначающей специального хранителя — *конъера*, он отвечает за целостность строения, меняет ежедневно воду в священных сосудах, заправляет масло из молока яка в «неугасимые лампы» на алтаре. Конъер часто живет в здании храма.

Из культовых сооружений, рассчитанных на пребывание в них адептов, надо упомянуть личные и семейные часовни, *лабранги*, устраиваемые на верхнем этаже дома; деревенские «дома собраний» — *мицогпа*, всегда имеющие алтарь; *кельи-цамкханг* — небольшие строения либо пещеры, используемые монахами и реже мирянами для медитации.

Специфически ламаистскими и в значительной мере определяющими высокогорный ландшафт являются стоящие группами или отдельно чортены, функционально восходящие к ранней буддийской ступе, но заметно отличающиеся своей архитектурой; напоминают они, скорее, пирамидальные башни на массивном фундаменте, увенчанные крышей-навесом в несколько ярусов со шпилем. Типичны для Непала, например, группы из трех чорте-нов на квадратном основании с двухъярусной крышей — *ригсум гомпо*, олицетворяющие бодхисаттв *Манджушири*, *Авалокитешвару* и *Ваджрапани*.

У входа в деревню бхотиев встречаются своеобразные чортены — ворота высотой до 7–8 м, — *каганы*. Вдоль дороги, ведущей в селение, и особенно в монастырь и к храму, обычно сооружены молитвенные стены, представляющие собой сплошной длинный

ряд вертикально установленных камней с вырезанными на них священными формулами буддизма «Ом мани падме хум!», а иногда и целыми текстами. Текст прикрыт крышей — плитами на камнях. Завершается такая стена обычно чортеном и поставленным вертикально молитвенным барабаном — *мани дунгьюр* («сто миллионов молитв»). Содержащий многократно повторенную формулу «Ом» барабан может стоять в храме и поодаль в специальном помещении, он достигает полутора метров в диаметре. Верующий, проходя мимо оказавшегося по правую руку (это важно для любой святыни ламаизма) барабана, вращает мелодично позванивающий цилиндр, приобретая столько же «заслуг», сколько и при прочтении молитв, число которых равно числу формул в барабане, умноженному на количество оборотов. Барабан может вращаться и силой воды, тогда «заслуги» идут устройтелю или заказчику. Своеобразны сооружения культа местных духов земли и воды: кубические конструкции со шпилем и нишей для возжигания можжевельновых веток. Наконец, при многих храмах пристроены деревянные или каменные портики, иногда используемые как колоколенки.

На перевалах обычны кучи камней в честь духов гор, встречаются захоронения под камнями. Типичны для поселений бхотиев священные флаги — к восьмиметровым древкам прикреплены узкие вертикальные полотнища, чаще всего белые. На них изображены символы солнца, луны, огня, меч, трезубец, слог «Ом», богиня Тара (Долма).

Несколько особняком держится в Непале ламаизм района Мустанга, пожалуй, наиболее близкий тибетскому образцу. Здесь фактически каждая семья отдает хотя бы одного сына в монахи, записывая его по достижении девятилетнего возраста в послушники какого-либо монастыря. После церемонии посвящения мальчик продолжает жить в семье, получая наставления от приходящего учителя-монаха. Взрослый монах может жениться, а в обители он обязан появляться лишь раз в году, оплатив кров и пищу. Юношей из аристократических родов обычно посылали в тибетские монастыри, более престижные из-за большей «чистоты» ламаистской практики. Ведущие школы в Мустанге — «красношапочные», прежде всего сакьяпа и нyingмапа, а также друкпа карджупа. Этим школам принадлежат монастыри: столичный в Ло, комплекс жилищ семейных монахов в Горпху, полузаброшенный Самдрулинг. Кроме того, по всему Мустангу встречаются небольшие, часто пустующие монастыри, часовни, множество чортенов, иногда высотой около 15 м.

Автохтонные элементы культа прослеживаются в почитании демона-обезьяны Дутрен Раджин, обожествлении клановых предков, поклонении изображениям духов гор на алтарях буддийских храмов, в существовании священных рощ.

Монопольное положение в районе проживания знаменитых шерпов занимает архаичная ньингмапа. Соответственно преимущественным типом храмов являются деревенский — *гьянг*, которым управляет главный лама из местной семьи наследственных лам, помогают же ему главы семей деревни — старейшины (*гоба*). Гьянги — часто древнейшие сооружения в деревне, многие были построены в начале XVIII в. и сохранили земельные пожалования непальских королей XVIII—XIX вв. Наиболее почитаемые у шерпов района Хеламбу персонажи пантеона — Падмасамбхава, ламы — основатели храмов, Ваджрапани. В XX в. здесь действовали и ламы школы друкпа карджупа из Бутана, а с 1959 г. — ламы-беженцы из Тибета. У подножья Джомолунгмы (Эвереста) в трех долинах района Солу-Кхумбу живет часть шерпского этноса, сохранившая более тесные связи с тибетской прародиной, в частности с монастырем Ронгбук. Настоятель перерожденец-тулку Ронгбука много поколений назад основал небольшие монастыри — форпосты шерпской миграции и деревенские (клановые) храмы в долине Кхумбу, покровителем которой он считается — там и хранятся его мощи. Деревенские храмы содержатся на взносы общины, при организации религиозных праздников используется повинность жителей деревни. Наиболее почитаемы в них Падмасамбхава, ламы — основатели храмов и самые выдающиеся перерожденцы, божества-покровители шерпов: божество горы Канчен-джанга, а в Пангбоче — местное божество горы Тавоче.

В XX в. ламаизм в Солу-Кхумбу переживает подъем, выразившийся в активном строительстве монастырей под влиянием лам-проповедников из Бутана и Тибета, а в 1960-х гг. — лам, бежавших из Тибета (число беженцев в Кхумбу доходило до 4 тыс.). Крупнейшие монастыри Тенгбоче, Дживонг насчитывали в период кратковременного расцвета до 50 монахов и монахинь, в них функционировали теологические школы.

Буддизм в Бутане. Теснейшим образом связана с историей формирования и распространения буддизма история высокогорного королевства Бутан, расположенного в Восточных Гималаях.

Большинство населения Бутана, в том числе все потомки переселенцев из Тибета — бхотии, исповедуют ламаизм «красношапочной» школы друкпа карджупа, архаичный и испытывавший сильное влияние бон.

Очевидно, ламаизм стали распространять в стране не ранее XII в. проповедники ньингмапа и карджупа. Наибольшую активность проявляли ламы ответвлений карджупа, и в первую очередь — друкпа. Основателем друкпа был лама Йеше Дорджи (конец XII — начало XIII в.), а центром — монастырь Ралунг в Южном Тибете. Лама этого монастыря из знатного рода Гья — Нгаванг Намгял (1594—1652) в 1616 г. переехал в Бутан, где в это время разгорелась борьба между разными направлениями ламаизма.

Опираясь на поддержку местных монастырей дружба кар-джупа, Нгаванг Намгьял захватил власть в Западном и части Восточного Бутана и принял титул *Шабдунг-римпоче* — «сокровище, к чьим ногам припадают». Политическое устройство Бутана стало напоминать теократию далай-ламы Тибета: до 1907 г. очередной Шабдунг, известный европейцам как *Дхарма Раджа*, в котором воплощался дух его предшественника, считался верховным главой религиозной организации и государства. Формально именно он назначал *Дже кхемпо* — главного настоятеля монастырей, регента, отвечавшего за поиски нового воплощенца. Светскую администрацию возглавлял другой заместитель Шабдунга — *Друк деси*, или *Деб раджа*.

Главной опорой Шабдунга I было ламство, чью поддержку он завоевал, обеспечив независимость от тибетских монастырей и от Далай-ламы. Значительная часть прибавочного продукта страны, в том числе перераспределяемого централизованно, через казну, шла монастырям, широкое строительство которых развернулось именно в XVII в. Опорой власти Шабдунга стали *дзонги* — монастыри-крепости, административные центры провинций: монахов этих дзонгов содержало государство. Был перестроен крупнейший монастырь Ташичхолинг-дзонг в Тхимпху, построен монастырь в Пунакке, вмещавший первоначально 600 монахов.

Ламаистская иерархия не уступала позиций без борьбы: в XVII—XVIII вв. не раз вспыхивали настоящие войны лам со светскими феодалами, в которые вмешивалось и тибетское духовенство. Однако в XIX в., сохранив огромное влияние в стране, ламаистские монастыри все же окончательно уступили политическое первенство.

Процесс централизации монархии, который медленно шел в период 1900—1950 гг. (ограничение власти губернаторов-пёнлопов, организация дворцового аппарата управления из числа незнатных не-лам), ускорился с 50-х гг. XX в. Были проведены земельные реформы, переведен в денежную форму налог, созданы регулярная армия, консультативные органы при короле, Национальная ассамблея. Однако в Королевском совете из восьми членов два советника представляют сангху, а в ассамблее треть членов избирается сангхой, спикер также лама. Больше всего по монашеству ударили реформа образования и, главное, замена в 1968 г. ренты с выделенных монастырям земель государственной субсидией.

Недовольство монашеством новациями в значительной степени направлено против наиболее одиозных в его глазах проводников модернизации (например в 1964 г. был организован заговор против рода Дорджи). В целом между королевской властью и монашеством достигнуто определенное согласие, причем правительство чутко реагирует на настроения лам и часто идет на уступки, в частности при создании уголовного кодекса.

В Бутане насчитывается около 200 ламаистских монастырей, но лишь немногие из них можно назвать крупными, это в первую очередь монастыри-дзонги, среди которых есть такие гиганты, как Ташичхолинг-дзонг в Тхимпху (более тысячи лам). Настоятелем в нем является глава сангхи Дже кхемпо, избираемый на три года. В Ташичхолинге около 300 часовен, 3 храма-молельни. Еще крупнее монастырь в Пунакхе, бывшей ранее столицей Бутана: в нем 18 храмов. Ламы этих двух монастырей, как и двор, летом обитают в Тхимпху, а на зиму обычно перебираются в более теплую Пунакху. Наряду с Татшанг-дзонгом в Паро и монастырем в Тонгса местный комплекс является одним из крупнейших в Центральной Азии, близким по стилю и размерам к лхасскому комплексу Потала. Однако 90% бутанских гомп — небольшие деревенские монастыри с несколькими ламами. Обычно они находятся под управлением крупного дзонга. Общее число монахов в Бутане доходило до 7 тыс., но недавно правительство ограничило их число 5-ю тыс.

Экономическую основу монастырей прежде составляли натуральное содержание, выдаваемое в дзонге, рента с крестьян-арендаторов монастырской земли; иногда ламы и сами обрабатывали участки. Все ламство было освобождено от налогов. Теперь король заменил сбор ренты с монастырских земель выплатой субсидии из казны. На эти цели расходуется около 30% бюджетных ассигнований (1,5 млн рупий в год).

Монастырь, и прежде всего дзонг, играет огромную роль в социальной и культурной жизни округа. Возле него проходят сезонные ярмарки, где скотоводы-кочевники обменивают (главным образом у монастырской администрации) свой продукт. У стен дзонга ранее вершился суд. В дзонге действовали единственные ранее в стране монастырские школы. Естественно, что монастыри были (и остаются) центрами традиционной культуры: Бумда-гомпа в Паро прославлена школой живописцев, Симтхока и Пунакха — ксилографическим книгопечатанием.

Ламы Бутана обязаны соблюдать обет безбрачия. В монастыре не может жить женщина, поэтому в дзонгах не разрешается ночевать даже женам местных чиновников. Существуют и женские монастыри, куда не допускаются мужчины, однако многие монахини, особенно знатные, живут в миру.

Почти каждая семья посылает одного ребенка по достижении им девятилетнего возраста в монастырь, но далеко не все они становятся профессиональными священнослужителями. Многие обучаются ремеслу — литью бронзовых предметов культа, вышивке, живописи (настенной, по бумаге и ткани), резьбе по дереву, шитью и т.д. В большинстве обитателей есть оркестр, участвующий в торжественных церемониях, особенно в танцевальных представлениях,

которыми отмечаются важнейшие праздники ламаизма. Вся округа собирается у монастырей в эти дни. Из храмовых хранилищ извлекаются фантастические маски персонажей пантеона и красочные костюмы. Окрестные жители во главе с деревенским старостой исполняют воинственные танцы с мечами либо танцы, имитирующие трудовую деятельность, хороводы. Очень впечатляюще яркие карнавалы шествия и ритуальные танцы, устраиваемые в честь Нового года, годовщины основания монастыря, например весенний пятидневный праздник в Паро-дзонге.

Как правило, монастыри расположены в живописных местах и производят сильное эстетическое впечатление сочетанием мощи и простоты с изысканностью архитектуры, белизной стен и яркой отделкой деталей. Вблизи развеваются молитвенные флаги на высоких древках, у входа — иногда в отдельной часовне — стоят огромные молитвенные барабаны. На куполах бутанских ступ-чортонов, как в Непале, обычны нарисованные глаза. Особенно интересны монастыри с пещерными святилищами, например Татшанг в Паро. Внутренние помещения разрисованы яркими фресками и украшены танка, на которых чаще всего изображаются Будда, Падмасамбхава (Гуру Римпоче), Шабдунг, Тара, божества-охранители буддизма (нередко в своих самых свирепых обликах). На алтаре находятся бронзовые статуи буддийских божеств, изготовлением которых издавна славился Бутан, *дордже* (ваджры), *пхурпа* (ритуальные ножи), лампы, священные тексты.

Пантеон и обрядность ламаизма в Бутане испытали сильнейшее воздействие бон и типологически близких местных культов. Наиболее распространена вера в духов-хранителей — личных, семейных, местности, страны, религии. Божества местности *лу*, духи-вредители *сонде* и *моиде*, боги войны и раздора *гун кханг*, духи гор — все они ждут молитв и жертвоприношений. Многие буддийские божества и ритуалы насыщены архаикой, например образ Ваджрасаттвы, обряд Сигпа Чедо, совершаемый для обеспечения благополучия и сопровождаемый сооружением статуи заказчика, подношением старой одежды, а затем ее раздариванием; обряд насылания порчи, когда по-особому записанное имя врага претчется в Тало-гомпе.

Вера в колдунов — *пау* и прорицателей — *цупа*, с их шаманскими приемами, укоренилась в ламаизме. Прорицают и ламы, элементы камлания есть в обряде лечения, а во внутренних районах бон сохранил довольно прочные позиции. Многочисленные общие для всего пригималайского региона элементы явно восходят к единому для архаических этносов Гималаев религиозному пласту, который по тибетскому материалу получил название «ранний бон». Глубокое срастание ламаизма с местными культами

отчасти определило, например, его влияние на живопись, металлопластику, театральное искусство, обусловило его социальную значимость и живучесть.

Буддизм в Сиккиме¹. История заселения страны и изменение демографической ситуации определили вероисповедную композицию Сиккима: ламаизм, принесенный сюда бхотиями и усвоенный (правда, весьма поверхностно) анимистами аборигенами лепча, превратился в религию меньшинства: большинство выходцев из Непала, преобладающих сегодня в Сиккиме, — индуисты. Ламаизм исповедуют четыре этнические группы: бхотии, лепча, беженцы из Тибета, прибывшие в страну после 1959 г. (около 4 тыс.), и крайне немногочисленные буддисты — переселенцы из Непала. Бхотии насчитывают около 30 тыс. Земледельцы и скотоводы, обосновавшиеся в основном на севере и востоке Сиккима, по своей духовной и материальной культуре очень близки тибетцам. Буддисты — выходцы из Непала — это главным образом шерпы, отдельные семьи тамангов, лимбу, рай, неваров.

Хотя легенды связывают распространение буддизма в Сиккиме с деятельностью Падмасамбхавы (VIII в.), он появился здесь в XVI—XVII вв. с переселенцами из Тибета. В роли проповедников выступали ламы монастырей, ведущих в тот период ньингмапа и карджупа — «красношапочных» школ ламаизма, влиятельных в Восточном Тибете. «Желтошапочная» гелугпа тогда еще не превратилась в основное направление.

Освоение тибетской знатью территории Сиккима, принимавшее форму «братских» союзов с вождями лепча, в XVII в. вступило в новую фазу благодаря поддержке со стороны тибетских лам-миссионеров ответвлений школы ньингмапа. В 1642 г. знатный выходец из Тибета Пхунцхок был наречен Намгьялом и провозглашен *чхогьялом* — «царем веры». Опираясь на ламство и аристократию бхотиев и назначая вождей лепча правителями областей-дзонгов, Намгьял вскоре объединил под своей властью весь Сикким.

Активная миссионерская деятельность среди лепча подкреплялась широким строительством монастырей-гомпа (только в XVIII в. их было возведено 13, а в XIX в. — более 20). Одновременно шли процессы оттеснения лепча на юг, в междуречье Тисты и Талунга, и обращения их в буддизм. При этом учение ньингмапа и карджупа, испытывавшее в свое время огромное влияние бон, сталкивалось с племенной религией лепча — *мун*, типологически близкой раннему бон, и все более насыщалось архаическими элементами. Лепча, в свою очередь, усваивали буддизм тем глубже, чем теснее соседствовали, активнее общались с бхотиями.

¹ С 1975 г. Сикким — штат Республики Индия. В Индии ламаисты проживают также в Ладакхе и соседних районах Западных Гималаев.

Короли Сиккима носили титул «царя веры», считались воплощениями выдающихся деятелей буддизма и были связаны с тибетской школой сакьяпа. Они рассматривались как вассалы теократического правителя далай-ламы. Тесные связи с Тибетом поддерживали 14 наиболее знатных семей бхотиев. Ламы ведущих сиккимских монастырей служили советниками чхогьяла, они обычно обучались в тибетских монастырях-«основателях».

Крупнейшими собственниками земли являлись аристократия и королевская семья и только шесть монастырей из 67 владели сравнительно крупными угодьями, монастырям принадлежало всего 3% земли. К тому же доля профессиональных лам в ламстве Сиккима была невелика, монастыри относились к пяти ответвлениям двух школ и не представляли единой организации.

Это определило светский характер власти в Сиккиме. Ламаистское духовенство уступало по политическому влиянию аристократам и не сформировало теократии по образцу Тибета. Кроме того, еще до появления в XIX в. носителей индуизма вероисповедное единство Сиккима нарушалось, или, точнее, размывалось сохранением позиций племенной религии лепча.

Тем не менее политический вес ламаистских монастырей до середины XX в. и степень идеологического их воздействия (в районах, населенных бхотиями и лепча) до настоящего времени весьма значительны. Почти в каждом селении среднегорных и высокогорных районов находится монастырь-гомпа, служащий центром религиозной жизни деревни. Всего в Сиккиме в середине XX в. насчитывалось 67 монастырей с 3 тыс. лам. Тридцать пять из них были официально зарегистрированы и получали субсидию от правительства. Как правило, им давался «приход» — *зиндха*, где они могли собирать пожертвования, приобретать землю. Большие участки земли имели отдельные ламы.

В основном монастыри принадлежат ответвлениям ньингмапа, в первую очередь лхацунпа (включая крупнейший — Памионгчи), а также картокпа (Карток, Доллинг и др.) и нгадакпа (Ташидинг и др.). Есть монастыри ответвлений карджупа: кармапа (Пходанг, Роланг, Румтек — ставший с 1959 г. резиденцией его главы) и друкпа (Пабьюк). Старейший монастырь Сиккима — Санга Чхелинг создан в 1697 г. Из шести крупнейших (Пходанг, Пхенсанг, Памионгчи, Румтек, Роланг, Ташидинг) надо выделить Памионгчи — богатейший и наиболее влиятельный, пополняющийся аристократами-бхотия (преимущественно из 14 знатнейших семейств). Настоятель его был придворным священнослужителем, совершал обряд посвящения, осуществлял надзор почти за всеми другими монастырями, представлял в придворном Совете. Духовным главой и патроном Памионгчи, основанного в 1705 г., считался сам чхогьял.

Однако наиболее типичен для Сиккима маленький деревенский монастырь: каждая долина населенной бхотиями и лепча среднегорной зоны является его приходом. В Сиккиме все категории ламаистского духовенства, от послушника до настоятеля, в отличие от Тибета называются «лама». Поскольку же подавляющая масса их вступает в брак и живет с семьей, собираясь в монастыре лишь во время важнейших праздников буддийского календаря, гомпа по своим функциям ближе к храму. Обычно он расположен выше других поселений в долине, ближе всего к нему находятся жилища бхотиев (если население долины смешанное), что, очевидно, отражает и последовательность заселения и освоения района адептами буддизма. Здания, входящие в монастырский комплекс, невелики. Это собственно монастырь (гомпа), святилище (лхакханг), ступа (чортен). Основным жилым зданием монастыря является *лабранг*, где обитают высшие ламы — особенно администрация, постоянно живущая в гомпе. Почти всегда в монастыре есть кельи для медитации.

Лхакханг — функционально важнейшее здание монастыря, так как именно в нем отправляются службы в дни буддийских праздников. У входа в него установлены молитвенные барабаны и изображения местных духов, далее — четырех хранителей-локапал. Стены святилища внутри покрыты фресками, напротив входа — алтарь и место главного ламы. Центр алтаря занимают бронзовые статуи Будды Шакьямуни (в позе созерцания), Гуру Римпоче (Падмасамбхавы) и его жен-помощниц — слева от Шакьямуни, бодхисаттвы Ченрези (Авалокитешвары) — справа. В лхакхангах школы кармапа к ним присоединена статуя Карма Бакши — ее основателя. У гелугпа же центральное место обычно принадлежит Майтрейе, обязательно есть изображение далай-ламы.

Рядом с алтарем установлены скульптуры местных божеств — Дордже Пхагмо, Тамдинга, иногда Канченджанги, различных будд, здесь же находятся светильники, музыкальные инструменты, сосуды, прочие предметы культа. Священные тексты, изображения второстепенных божеств помещены на втором этаже святилища, где иногда живут высшие ламы, особенно воплощенцы-тулку.

Служба в лхакханге включает обычно хоровое чтение ламами отрывков из «Ганджура», перемежаемое музыкальными вставками. Под этот аккомпанемент главный лама произносит мантры и совершает сложный ритуал жертвоприношения. Важный элемент ламаистского культа составляют процессии и танцы — своеобразные мистерии, исполняемые в красочных масках и костюмах монахами-танцорами, которые изображают персонажей буддийской мифологии. Мистерии старых, «красношапочных» школ, где главным персонажем является Падмасамбхава, значительно отличаются от мистерий гелугпа, где центральное событие — убийство гонителя буддизма царя Ланг Дармы.

Главные празднества деревенского масштаба, собирающие в монастыре лам и мирян, проводятся в сухой сезон, после уборки урожая. Сборы пожертвований во время торжеств — деньгами и натурой — основной источник дохода большинства монастырей. Прихожане, кроме того, обеспечивают ремонтно-строительные работы в гомпе. Наконец, доход пополняется вознаграждением за лечение и совершение семейных обрядов.

Ламой в Сиккиме может стать любой верующий, но на практике этим правом пользуются чаще бхотии, и в первую очередь дети или родственники лам. Фактически почти в каждой семье бхотиев и лепча один или более членов становится таковым. Многие монастыри окружены своеобразными поселками лам нескольких поколений.

Монашескую иерархию Сиккима допустимо условно разделить на четыре категории: ученики, послушники, собственно ламы, верхушка монашеской общины. Продвижение по иерархической лестнице зависит от стажа, квалификации и имущественного положения, причем только представителей третьей и четвертой категории (меньшая часть ламства) можно назвать профессионалами, имеющими право совершать обряды и получающими от своего занятия заметный доход.

Обучение лам начинается в 5—10-летнем возрасте. Будущему ламе, давшему обет, обривается голова, вручается монашеская одежда и присваивается монашеское имя. Из лам монастыря назначается наставник (обычно его родственник), и родители устраивают угощение для местных лам. Период ученичества длится года два и сводится к заучиванию молитв и соблюдению внутреннего распорядка. Успешное завершение обучения знаменуется переводом в разряд послушников и присвоением монашеского ранга. Послушник убирает гомпу, прислуживает ламам и ассистирует при совершении некоторых обрядов, за что получает незначительное годовое пособие и разовые доплаты.

Годам к двадцати перед ним открывается возможность стать профессиональным ламой — добиться ранга, позволяющего отправлять ритуалы. Однако для этого он должен все больше времени посвящать молитвам и медитации, изучению молитвенных книг и обрядности. Доход профессиональных лам низших рангов недостаточен для содержания семьи, которой в этом возрасте они обзаводятся. Братская полиандрия дает выход из такого положения: ответственность за содержание объединенной семьи возлагается на плечи брата ламы в течение 10—20 лет (до достижения последним высших рангов третьей категории).

Только добившись годам к сорока высшего ранга, он обеспечивает себе доход, превышающий доход крестьянина. Подняться до положения управляющего монастырским хозяйством или

духовного главы монастыря практически нереально: требуются ученость, приобретенная в Тибете, длительные периоды медитации, кроме того, ранг дордже-лопен присваивается правительством пожизненно, как правило, неместным бхотиям.

Особое положение занимают обожествляемые ламы-воплощенцы — *тулку*. Тела наиболее почитаемых из них после смерти мумифицируются, превращаются в своеобразную, покрытую лаком и позолотой, статую и помещаются в серебряный чортен.

Уровень образованности ламства Сиккима невысок. Даже монахи высших рангов едва могут читать тексты на тибетском языке, а комментировать же их способны лишь единицы. На первый план выдвигается не ученость ламы, а способность к длительной и интенсивной медитации, что во многом определяется тантрическим характером сект ньингмапа и карджупа.

После осуществления земельных реформ, введения светского образования, кардинальных политических перемен социальный и экономический базис ламаизма в Сиккиме разрушен. Однако культурное, идеологическое влияние его служителей (особенно в горных районах) остается весьма значительным.

Глава 3

ЛАНКИЙСКИЙ БУДДИЗМ

3.1. Формирование и эволюция тхеравады

Буддизм и буддийская община в Шри-Ланке имеют долгую и сложную историю. Современное деление сангхи на составляющие ее группы-никаи восходит к концу XVIII — началу XIX в., однако различные школы и течения внутри нее существовали практически с самого утверждения буддизма на острове в III в. до н.э. «*Остров Будды*» (*Буддхадвипа*) — традиционное наименование Шри-Ланки. Среди стран распространения буддизма Шри-Ланка занимает особое место: здесь в I в. до н.э. был записан *буддийский канон Типитака*. Ланка, согласно бытующим представлениям, считается избранной Буддой для того, чтобы стать хранилищем учения, и выступает в исторических хрониках острова правопреемницей буддийской традиции, переданной ей из Индии. С III в. до н.э. она становится центром «буддийской цивилизации», законодателем южной ветви буддизма — *тхеравады (хинаяны)*, распространенной также в странах Юго-Восточной Азии. История буддизма и буддийской общины на острове тесно переплетена с развитием ланкийской культуры и государственности.

Древние и средневековые столицы Шри-Ланки, многочисленные буддийские монастыри и места паломничеств до сих пор поражают величием архитектурных и скульптурных ансамблей, созданных в русле буддийской традиции. В первые века н.э. на Ланку проникли и получили довольно широкое распространение идеи различных махаянистских школ, а также индуизма, которые буддизм тхеравады постепенно впитывал в себя наряду с представлениями и практикой добуддийских местных культов. Данные палийских хроник и эпиграфики свидетельствуют о процессе огосударствления буддизма, с одной стороны, и приобретения государством целого ряда теократических черт — с другой.

Сангха состояла из нескольких варьирующихся во времени и противостоящих друг другу групп. В XIII—XIV вв. произошло объединение разрозненной буддийской общины под единым руководством сангхараджи — главы сангхи, однако это крупное преобразование в религиозной жизни острова не погасило разногласий

между группировками буддийского монашества, приверженными различным буддийским школам. Тем не менее сангха Шри-Ланки оставалась на протяжении столетий в глазах буддийского мира хранительницей учения тхеравады, и буддийские монахи Бирмы (Мьянмы), Сиамы (Таиланда) и Камбоджи приезжали на остров для изучения хранившихся там священных текстов и прохождения обряда высшего посвящения — упасампады, а возвратясь в свои страны, основывали там буддийские общины по ланкийскому образцу.

Буддийская сангха Шри-Ланки выступает на всем протяжении исторического развития острова как создатель и хранитель системы буддийских ценностей и буддийского образа жизни. Преемственность в развитии буддийской религиозно-культурной традиции проявилась в складывании единых критериев устройства монастырских комплексов, культовой практики и обрядности, а также устойчивых стереотипов монашеского поведения.

Буддизм всегда играл активную политическую роль в Шри-Ланке. С самого его утверждения в качестве государственной религии существовала тесная связь между сангхой и верховной светской властью. Политические изменения в сингалском государстве и внутреннее развитие сангхи были взаимозависимы, и периоды конструктивных реформ буддизма, унификации и очищения общины обычно совпадали с периодами политической централизации, в то время как периоды раздробленности, как правило, вели к ее фрагментации. Сангха вмещала в себя как опору светской власти, так и оппозицию ей. Часть общины находилась вне власти и политики. Неустойчивая структура общества, находящегося в процессе социально-экономического и этноконфессионального формирования нашла отражение внутри сангхи, обусловив ее аморфность: идея существования единой сангхи скорее структурировалась в головах хронистов как некий идеальный недостижимый образец, нежели реально действующий религиозный институт.

Ланкийская историко-хроникальная традиция строилась на концепции единства государственной власти и буддийской сангхи, согласно которой Будда уготовил Ланке (Синхаладипа — остров сингалов) особую роль хранителя учения (Дхаммадипа — остров дхаммы), а сингалам — судьбу народа-избранника, призванного защищать свою землю и религию от посягательств извне. Сингало-буддийская концепция государства персонифицировалась в личности правителя — покровителя и защитника сингалов и сангхи. Основная задача верховной власти согласно этой концепции — управлять страной так, чтобы выполнить предначертанную свыше благородную миссию сохранения буддийской религии в чистоте. Этой высшей целью мерялись все поступки как правителей, так и представителей буддийской сангхи. На протяжении

всей истории развития буддизма на острове светская власть стремилась превратить сангху в свою опору и институт собственной легитимации, сделав ее параллельной структурой, наделенной функцией освящения государственности. Архаичные представления о сакральной роли царя после принятия буддизма нашли отражение в функции царя как покровителя буддийской общины, обладающего правом активно участвовать в ее внутренней жизни. Не менее существенным было влияние буддийской общины на дела государства: сингальские цари признавали верховную власть сангхи, главы монашеской общины острова благословляли правителей на царство.

Несмотря на то, что буддизм с III в. до н.э. стал государственной религией Ланки, сингальский двор продолжал оставаться под сильным влиянием традиций южно-индийских царских династий. «Индианизация» сингальского двора оказалась стойкой и сохранялась на всем протяжении средневековья. Махаянизм и пуранический брахманизм имели многочисленных сторонников на Ланке, и махаянистские и индуистские культы постепенно заняли прочное место в буддизме, став его неотъемлемой частью. Становление традиции взаимодействия буддизма и государства привело к оформлению нерасторжимого единства светской и духовной власти.

Сангха не была единой начиная с периода государства Анурадхапуры (III в. до н.э. — X в. н.э.) и продолжала быть раздробленной в период государства Полоннарувы (XI—XIII вв.). Периоды ее централизации (так же, как периоды централизации сингальского государства) носили эпизодический характер и представляли собой скорее «насилие» над естественным развитием, нежели возвращение к «норме». XIII—XIV вв. стали переломными в истории средневековой Шри-Ланки и были отмечены перемещением центров экономической, политической, религиозной и культурной жизни острова из веками обживавшихся районов «сухой зоны» северо-запада и северо-востока во «влажную зону» юго-запада (государства со столицами в Дамбадени, Япахуве, Курунегале, Гамполе). Децентрализация вела к образованию никай, ассоциировавших себя с соперничавшими столицами, и сопровождалась дальнейшей фрагментацией общины на социальной, кастовой и этнической основе. К началу XVI в. возникли новые государственные образования — Котте, Ситавака, Райигама, Канди, Джафна. Сангха была разделена по региональному принципу. Ее составные части имели устойчивые, отличные друг от друга формы бытования.

Религиозный синкретизм стал характерной чертой ланкийского буддизма. Пожалования земельных угодий и ирригационных сооружений монастырям, являвшимся оплотом государственной власти, порождали борьбу за монастырскую собственность между

отдельными группами монахов, выступавших за перераспределение земельных угодий, пожалованных правителями, и разнообразных пожертвований мирян сангхе (дана). Водораздел бедность — богатство становится одной из форм дифференциации буддийского духовенства, а выступления сторонников аскетических братств против «официальной» сангхи, «погрязшей» в роскоши, — устойчивой чертой развития буддийских институтов острова. За созданием школ аскетического направления нередко стояли сами правители, пытавшиеся с их помощью бороться с непомерно обогатившейся сангхой для сбалансирования ее влияния со светской властью.

В сангхе, зависимой от социума, постепенно складывается собственная внутренняя иерархия, основанная не на градациях посвящения, а на изначальной принадлежности монахов определенным стратам мирского общества: социальная организация сангхи как в зеркале отражала структуру породившего ее социума. Представление о «чистоте» на основе принадлежности к определенным сословно-кастовым группам широко распространяется в ланкийском обществе. Процесс сословно-кастовой стратификации глубоко затронул буддийскую общину острова, став одним из важнейших факторов ее дифференциации, сохранившим свою устойчивость вплоть до XX в. Запрет на вступление в общину представителей новых, формирующихся сословно-кастовых групп ланкийского общества был своеобразной превентивной мерой против размывания сангхи мигрантами с субконтинента и процесса «индианизации», а также против закрепления и повышения статуса вновь прибывших групп в ланкийском обществе. Принцип иерархичности сангхи по степени духовного совершенства, учения, отрешения от мирского и постижения истины перерастает со временем в административное соподчинение рангов, законодательно закрепленное разными степенями и титулами. Помимо социальной и сословно-кастовой стратификации все возрастающую роль в общине начинают играть кровно-родственные узы.

Особенности самой доктрины — ее относительность и недогматический характер, толерантность, отсутствие единой церковной организации как единственного источника авторитетных интерпретаций — привели к возникновению ряда школ и течений, «творчески» трактующих буддийские заповеди. Появление огромной по объему комментаторской литературы, по-разному толкующей неясности и спорные вопросы в учении, а также обширной хроникальной литературы, создававшейся монахами, принадлежавшими к различным буддийским монастырям, обусловило благоприятный климат для возникновения множества новых направлений и групп. Борьба монастырей происходила в различные периоды на разных уровнях. Так, в период существования государства Анурадхапуры

(III в. до н.э. — X в. н.э.) это противостояние трех крупнейших монастырей Махавихары, Абхаягиривихары и Джетаванарамавихары, являвшихся приверженцами различных школ буддизма, связанных либо с тхеравадой, либо с махаяной. Она закончилась созданием синтетической традиции: становлением так называемого «ланкийского буддизма»/«сингальского буддизма», вместившего в себя все предшествующие религиозные направления под эгидой буддийских форм мировоззрения и совпавшего во времени с периодом складывания сингальского этноса.

В период существования государства Полоннарувы (XI—XIII вв.) и далее происходит перегруппировка сил внутри сангхи и борьба монастырей начинает олицетворять становление различных течений внутри самого «ланкийского буддизма», который хотя и претендует на роль хранителя тхеравадинской традиции в первоизданном виде, на деле является его расширительной трактовкой, адаптирующей его к новым условиям. При возникновении трений между никаями каждая из них претендовала на роль законодателя, заявляя, что все другие школы не соответствуют канону, каждая призывала очистить общину от неправедных монахов. Официальная часть буддийского духовенства, являвшаяся оплотом государственной власти, осуждала раздробленность и выступала за объединение сангхи под единым руководством старейшин Махавихары. Созданная монахами Махавихары «центральная» хроникальная традиция, представленная *«Дипавамсой»* (Повествование об острове), *«Махавамсой»* (Великое повествование) и *«Чулавамсой»* (Малое повествование) трактует единство сангхи как общественное благо, а ее разрозненность — как разрушение социума. Сакрализация хроникальной традиции Махавихары способствовала внедрению идеи унификации и централизации сангхи в историческое сознание сингалов.

При всем многообразии форм существования «ланкийского буддизма» и буддийской сангхи в традиционном обществе Шри-Ланки сложился единый комплекс представлений, поведенческих нормативов и образа жизни, освященных и направляемых тхеравадинской традицией. Этот комплекс оказался столь устойчивым, что пережил колониальный период, длившийся четыре с половиной столетия, и сохранился почти в неизменном виде вплоть до настоящего времени. При всей дифференцированности буддийской сангхи были выработаны и закреплены единые критерии устройства монастырских комплексов, включая архитектурные и скульптурные нормы, устойчивые стереотипы монашеского образа жизни, культовой практики, обрядов жизненного цикла; практика совместных паломничеств и проведения религиозных праздников. Буддийские монахи выполняли функции, далеко выходящие за рамки традиционных предписаний канона и исполнения

религиозного долга. В традиционном обществе они, несомненно, представляли собой самую образованную часть населения: среди них были хронисты, поэты, архитекторы, скульпторы, художники, ремесленники, они были сведущи в вопросах медицины, права, земледелия. Буддийские монахи, принадлежавшие к различным никаям, создали несколько версий историко-хроникальной традиции, продолжающей свое развитие и в настоящее время.

К XVI в., времени начала процесса колонизации острова европейскими державами, буддийская сангха представляла собой сложившуюся устойчивую систему с отлаженным механизмом самокоррекции. Столкновение ланкийского общества с колониальным натиском создало исторические условия, при которых возникли новые внешние стимулы для работы этого механизма. Неблагоприятная обстановка, в которой оказалась сангха, заставила ее вырабатывать дополнительные формы противостояния колониальному проникновению и христианизации.

3.2. Буддизм в колониальный период

Политическая раздробленность и экономическая слабость Шри-Ланки (Цейлона) облегчали проникновение на территорию острова европейских колониальных держав, первой из которых была Португалия. Но состояние противоборства колониальных и традиционных местных властных структур не затрагивало рутинной жизни монастырей, а степень вовлеченности политических сил в решение религиозных вопросов была очень невелика. На рубеже XV—XVI вв. центром жизнедеятельности буддийской сангхи острова и правопреемником буддийских традиций было государство Котте, расположенное в прибрежных районах юго-запада. Его правители владели главной буддийской реликвией, служившей символом верховной государственной власти на Ланке — *зубом Будды*. Однако в условиях гонений на буддийское духовенство прибрежных районов в результате политики христианизации, проводимой колониальными властями, расположенный в труднодоступных горных районах Канди становится теперь местом сосредоточения монашества, основным центром жизнедеятельности буддийской сангхи, поддерживаемой его правителями.

К началу XVII в. Цейлон оказался разделенным на две исторические области: подвластные португальцам прибрежные районы юго-запада и севера и центральные и северо-восточные районы, входившие в состав независимого Кандийского государства. Развитие этих исторически сложившихся областей пошло различными путями и неодинаковыми темпами. К моменту завоевания Цейлона Голландией, датируемого 1658 г., экономические связи двух

районов оказались подорванными, и хозяйственная инфраструктура существенно различалась. В прибрежных районах начался сложный процесс складывания нового типа общества — колониального, значительно отличающегося от Кандийского государства с его архаичной экономикой, обособленностью от внешнего мира и консервацией традиционных форм общественной организации.

Буддийская сангха оказалась разделенной по линии демаркации этих двух областей, монашеские общины которых стали строиться как организационно, так и идейно по разным структурным моделям и иметь принципиально отличную друг от друга социальную кастовую композицию. В отличие от Канди, в котором большинство монахов имели происхождение из высшей земледельческой касты гоигама, в прибрежных районах, где за годы колониального владычества возросла роль среднестатусных кастовых групп салагама, карава и дурава, состав сангхи стал более многообразным в социальном и кастовом плане. XVI—XVIII вв. характеризовались политической нестабильностью, дроблением государственности и ослаблением традиционной поддержки буддийской сангхи светскими властями. Буддийская сангха оказывается в двойственном положении: с одной стороны, она становится опорой борющихся с европейской экспансией государств, с другой — вынуждена идти на союз с португальской, а затем голландской администрацией для сохранения системы покровительства государства общине и обеспечения материальной поддержки в колонизированных районах.

Захват прибрежных районов Цейлона европейскими державами отразился на судьбе Кандийского государства, которое оказалось оторванным от внешнего мира и противостояло попыткам его захвата сначала португальцами, затем голландцами, а впоследствии и англичанами. Буддийская сангха Канди становится законодателем и носителем традиции тхеравады. Кандийское государство XVI—XVIII вв. воплощает идею «буддийской государственности». Это период оформления сложнейшего, отточенного до мельчайших деталей государственного буддийского ритуала и государственных буддийских церемоний. Религиозный культ становится пышным, ярким и красочным, впитывает в себя традиции так называемого *народного буддизма*, развитие которого привело к различию понятий буддизма тхеравады и ланкийского буддизма. «Обмирщение» буддизма и синтез буддийских и индуистских верований достигают наивысшей точки. Созданная в 1753 г. *Сиам-никая* (*Сиамская*) становится верховной буддийской властью на острове: она объединяет первоначально как кандийских, так и прибрежных монахов. Однако к 70-м гг. XVII в. доступ в нее для представителей средне-статусных кастовых групп (прежде всего салагама, карава и дурава), проживающих преимущественно в прибрежных

районах, оказывается закрытым — кандийское духовенство оставляет право вступления в Сиам-никаю только за представителями высшей касты сингальского общества — гоигамы.

В новой исторической ситуации, при складывании иного — колониального — типа общества в прибрежных районах, а также усилении экспансии Великобритании в центральных районах, верхушка Сиам-никая боялась соперничества со стороны представителей буддийских общин прибрежных районов. Большинство среди них составляли выходцы из каст среднего и низкого статуса, которые активно включились в торгово-предпринимательскую деятельность и начали проникать с конца XVIII в. в Кандийский район — оплот земельной аристократии гоигамы. Это грозило Сиам-никае утратой донныне никем не оспариваемого главенствующего положения в сословно-кастовой иерархии цейлонского общества. Представители землевладельческой верхушки гоигамы, широко пользовавшиеся доходами от храмовых земель и имущества, стремились сохранить и юридически закрепить свое исключительное право на них. Салагама, карава и дурава, с одной стороны, вовлекались в силу географической локализации этих общностей в колонизированных районах юго-запада в систему иных общественных отношений. С другой стороны, они оставались составной частью традиционного общества. Это двойственное положение вело к стремлению обрести независимость от гоигамы, подорвать сковывающие их деятельность кастовые устои и вместе с тем занять более достойное место в кастовой структуре традиционного общества. Возникшее на рубеже XVIII—XIX вв. движение антикастового и социального протеста привело к образованию новых, оппозиционных Сиам-никае буддийских сект прибрежных районов.

Появление новых монашеских объединений было непосредственно связано с влиянием, которое оказывало английское господство на социально-экономическую жизнь страны. Колониальные власти не только способствовали возникновению богатой прослойки сингалов прибрежных районов, но и искусственно подогревали противоречия между ними и буддистами Канди для того, чтобы подорвать позиции буддийской религии и сангхи на острове. С подчинением в 1815 г. кандийского государства британской короне весь Цейлон стал английской колонией. Падение политического престижа Канди привело к резкому ослаблению авторитета кандийской сангхи, лишившейся традиционного покровительства правителей Канди. Последовательная политика экспроприации земельной и храмовой собственности кандийской сангхи английскими властями лишила ее основного источника дохода, привела к понижению социального статуса кандийских монахов, к оскудению монастырей, их постепенной автономизации

и в конечном счете к тому, что Мальватте и Асгирия, два крупнейших монастыря Сиам-никаи, не могли уже осуществлять контроль над подотчетными им монастырями и храмами на всей территории Цейлона.

Для поднятия своего религиозного статуса монахи салагама, карава и дурава организовали серию миссий в Бирму и получили там высшее посвящение. В 1802 г. была образована федерация монашеских общин этих каст прибрежных районов, независимая от Сиам-никаи, под общим названием *Амарапура*. Перед основателями Амарапуры стояли проблемы, продиктованные как стремлением к реставрации первоначальной концептуальной основы теории и практики буддизма, так и необходимостью приспособить сангху к изменившемуся положению, к структуре колониального общества. Догматические вопросы, сводясь в конечном счете к проблеме интерпретации тех или иных установлений буддийского канона в новых условиях, объективно приобретали социальное звучание. Так, неприятие Амарапурой авторитета и права светской власти вносить новшества в отправление культа можно рассматривать как протест против вмешательства колониальных властей в дела сангхи. Требование возвратиться к первоначальному учению, основанному на равенстве членов монашеской общины независимо от социальной и кастовой принадлежности, выражало протест не только против консервативности Сиам-никаи, но и против колониально-административного устройства Цейлона. Отказ от сложной иерархии буддийского пантеона был отражением стремления к устранению как сложной иерархической структуры традиционного общества, так и элитарного принципа построения колониальных институтов власти.

Пересмотр роли и функций храмов, изображений богов и самих отправителей культа свидетельствовал об открытой борьбе Амарапуры с практикой идолопоклонства и жертвоприношений Сиам-никаи, верхушка которой обогащалась за счет дарений, а не использовала их на благо всех членов буддийской общины. Амарапура выступала за практику совместного чтения «Винаи» монахами и мирянами, запрещенную канонам. В этом сказывалась настоятельная необходимость обмирщения как самой религии, так и монашества, интересы которого все теснее смыкались с интересами различных социальных групп буддистов-мирян прибрежных районов.

Деятельность основателей Амарапуры носила многоплановый и противоречивый характер. В ней сочетались социальный и антикастовый протест и стремление поднять свой статус в рамках кастовой иерархии традиционного общества; антиколониальный протест и желание приспособиться к условиям колониальной дей-

ствительности; попытка создать очищенную религию рафинированной буддийской интеллектуальной элиты и стремление сохранить связь с народными буддийскими верованиями.

Однако, несмотря на активность Амаратуры, Сиам-никая сохраняла свои позиции как по численности монашеской общины, так и по числу приверженцев-мирян. Традиционализм Сиам-никаи соответствовал как уровню социально-экономического развития основной части территории острова, так и уровню общественного сознания большинства населения. Последователями Амаратуры становились в основном выходцы из урбанизированной полосы юго-западного побережья, большая же часть Цейлона представляла собой сельскохозяйственные районы с преобладанием аграрного населения. Кроме того, каста гоигамы была более многочисленной, чем салагاما, карава и дурава, вместе взятые. Сиам-никая и в настоящее время остается наиболее крупной группой сангхи и располагает наибольшим количеством храмов и монастырей.

Сиам-никая продолжала отстаивать свое монопольное право хранителя буддийских ценностей и усматривала в деятельности Амаратуры открытую угрозу своему непрерываемому авторитету и статусу. Негативное отношение к новшествам в религиозной сфере, которые рассматривались как нарушение заведенного от века порядка вещей, у представителей Сиам-никаи проистекало из осознания особой роли Ланки для всего региона распространения буддизма тхеравады. Ланка, призванная быть «хранительницей учения», «остров дхаммы», где был записан буддийский канон *Типитака*, должна была, по определению, противостоять новациям, которые рассматривались как «искажения». Понятие развития буддийского учения у монахов Сиам-никаи и Амаратуры было различным: в то время как в XIX в. в прибрежных районах появлялись работы, модернизирующие буддийский канон, монашество Канди концентрирует свои усилия на обобщении и комментировании сочинений предшественников, на толковании древних трудов, на приумножении хроникальной традиции, продолжающей свое развитие по канонам, принятым начиная с периода раннего Средневековья.

Религиозная политика колониальных властей поставила в неравное положение храмы и монастыри различных областей острова и высвободила буддийскую сангху из-под централизованного контроля со стороны светской администрации. Она способствовала развитию дифференционных процессов в среде буддийского духовенства, обусловила дробление существовавших и возникновение новых никай. Распространение христианства и создание христианизированной прослойки цейлонцев привели к еще более отчетливой идейной и организационной разнесенности монашеской общины. Разрушение традиционной для Цейлона

связи между сангхой и государственной властью и политика экспроприации храмовой земельной собственности, лишение буддистов многих привилегий сделали сангху оппозиционной британским колонизаторам, вели к активному включению ее радикальных членов в деятельность националистических организаций.

Разделение сангхи на две основные общины — Сиамскую и Амарapura, сложившееся к началу XIX в., положило начало дальнейшему размежеванию среди монахов острова. В 1864 г. была образована третья крупная (после Сиам-никаи и Амарapura) группа, которая стала называться *Раманья* (по названию места в Бирме, где проходила упасампада). Во внутренней борьбе буддийской сангхи преломлялись религиозные, социально-экономические и политические противоречия, характерные для светского общества.

Основными задачами своей деятельности буддисты в этот период считали распространение буддийского образования в противовес христианскому, борьбу за возрождение сингальской культуры, за возвращение к традиционной системе ценностей и прежнему образу жизни, создание буддийской прессы, критику через нее миссионерства и христианства, проповедническую работу бхиккху среди населения, а также публичные дебаты представителей различных буддийских никай с христианскими миссионерами. Среди важных инициатив буддийского духовенства второй половины XIX — начала XX вв. можно назвать экуменизм, предполагавший формирование единой мировой общности буддистов под эгидой тхеравадинов, а также прозелитизм, связанный с развитием миссионерской практики буддистов в странах за пределами традиционного ареала распространения буддийской религии.

На рубеже XIX—XX столетий существенно расширился круг проблем, обсуждаемых представителями буддийского духовенства прибрежных общин. Возглавляемое ими движение в защиту буддизма прочно встает на позиции национализма. Хотя монашеская и мирская традиции в буддизме никогда не были строго разделены и имели точки соприкосновения, совместная общественно-политическая деятельность монахов и мирян в широком масштабе началась лишь с конца XIX в. Радикально настроенных монахов перестали устраивать узкие рамки общины, в результате чего появились монашеские ассоциации полуполитического характера вне структуры сангхи, расширились связи с националистическими буддийскими кругами острова, без материальной помощи которых прибрежные бхиккху не могли рассчитывать на успех. В последней четверти XIX в. начали создаваться культурно-просветительские и общественно-политические организации буддистов вне структуры сангхи, которые объединяли как мирян, так и монахов из различных общин. Первой такой организацией (помимо

Буддийского теософского общества) стало *Общество Махабодхи* (1891). В 1918 г. был образован *Всецейлонский буддийский конгресс*, в совет которого вошли главы всех трех ведущих никай.

Новые лидеры буддийского движения стремились соединить буддизм с современной им буржуазной западной моралью и образом жизни, создать синтетическую идеологическую систему, отвечающую их запросам как представителей европейски образованных капитализирующихся слоев, которые обязаны своим положением колониальному устройству общества, и запросам националистических кругов, настроенных оппозиционно в отношении британской администрации. Двойственность и противоречивость социальной позиции буддийских идеологов конца XIX — начала XX вв. наложили заметный отпечаток на их общественно-политические взгляды, в которых своеобразно сочетались две тенденции: приспособление к существующей в условиях колониальной действительности системе общественных и экономических отношений и борьба против этой колониальной зависимости. В последней четверти XIX в. центр буддийской активности переместился в Коломбо.

3.3. Буддизм в XX веке

К началу XX в. окончательно складывается внутренняя организационная структура сангхи, сохраняющаяся в целом по сей день: три основные группы — Сиамская, Амарapura и Раманья — и более чем 20 подгрупп с преобладанием влияния Сиам-никаи в центральных районах острова, а Амарapura и Раманьи в прибрежных. Наиболее острый период, связанный с борьбой вновь возникающих групп за самоопределение, остался позади. Несмотря на отсутствие позитивных отношений между никаями, к началу XX столетия признание ими друг друга де-факто стало явственной реальностью. Хотя деятельность духовных руководителей прибрежных районов носила в XIX — начале XX вв. гораздо более активный характер, по подсчетам ряда исследователей взгляды основателей Амарapura и Раманьи получили распространение лишь среди 5–6% населения Цейлона, представляющего собой формирующуюся городскую элиту Коломбо, Галле и некоторых других городов юго-западного побережья. Подавляющее число буддистов-мирян по-прежнему посещали храмы и монастыри, принадлежавшие Сиам-никае, и искать себе духовных наставников среди монахов этой общины.

Если даже часть мирян проявляла идейный интерес к деятельности духовных руководителей прибрежных районов, религиозно-культуальная практика и собственные религиозные потребности

продолжали ассоциироваться у них с Сиам-никаей, выполнявшей в цейлонском обществе своеобразную «охранительную» функцию в отношении буддизма. В Канди хранилась священная реликвия — зуб Будды; посвященный ей храм Далада Малигава оставался в представлении сингальских буддистов центральной буддийской культовой постройкой острова. В центральном районе были сосредоточены священные буддийские места паломничеств, организацией которых занимались монахи из Сиам-никаи Канди; они сохраняли верность хроникальной традиции: здесь находились хранилища буддийских рукописей, проводились все религиозные церемонии, связанные с важнейшими буддийскими праздниками. Отношение к Канди как к центру буддийской традиции сохраняется в ланкийском обществе и в настоящее время, а кандийская сангха по-прежнему считается хранительницей буддийского учения. Функциональные различия подразделений ланкийской сангхи, при которых одна ее составная часть «ответственна» за поддержание традиции, а другая — за приспособление ее к меняющимся историческим условиям, обеспечивали баланс религиозной системы в целом.

После завоевания независимости буддизму был возвращен статус государственной религии. Шри-Ланка является полиэтническим и поликонфессиональным государством. Основную массу населения составляют сингалы (74%), вторыми по численности являются тамилы (18,2%), на третьем месте находятся мавры-мусульмане (7%). Деление населения по религиозному признаку почти полностью соответствует этническому составу. Большинство сингалов исповедует буддизм тхеравады, тамилы — индуизм (преимущественно шиваитского толка), мавров — ислам (преимущественно суннитского толка), определенная часть сингальской и тамильской общин — христианство, представленное как католической, так и протестантскими конфессиями. Однако в поликонфессиональной Шри-Ланке буддизм всегда был и остается основной религией: ему привержены 70% населения страны, в основном сингалов. Ведущая роль буддизма находит подтверждение в действующей конституции, провозглашающей Шри-Ланку буддийским государством. Буддийский характер государственности отражен в официальной национальной символике: на ланкийском флаге помимо льва, держащего меч, изображены листья священного дерева Бодхи, под которым Будда достиг просветления, а преобладающим цветом флага является шафрановый — цвет традиционного облачения буддийского монаха. Национальным цветком острова считается голубой лотос, один из неизменных атрибутов Будды, символ чистоты, святости и истины в тхеравадинской традиции.

Становление исторического самосознания основной части населения Ланки — сингалов — происходило на основе буддийских религиозно-философских категорий и образности. Под буддийскими лозунгами развивалось движение против колониального подчинения острова европейскими державами: Португалией (с XVI в.), Голландией (с середины XVII в.), Великобританией (с конца XVIII в.), а также сопутствующей ему христианской экспансии. Буддизм стал основой и символом национального возрождения после завоевания страной независимости в 1948 г., когда бывшая колония Цейлон стала самоуправляющимся доминионом в рамках Британского содружества наций, и обретения в 1972 г. статуса суверенной республики Шри-Ланка. Конституция 1972 г., провозгласившая парламентскую республику, закрепила особое положение буддийской религии в ланкийском обществе. Ныне действующая конституция 1978 г., изменившая парламентскую форму правления на президентскую, еще более укрепила позиции буддизма, введя формулировку «*Буддийская Демократическая Социалистическая Республика Шри-Ланка*».

Буддийские формы идеологии играют основополагающую роль в формировании современных политических доктрин и программ ведущих политических партий самой различной ориентации, начиная от светских секуляристских буржуазно-националистических объединений до коммуналистских просингалских группировок. Буддийские доктрины оказывают влияние не только на буржуазных политических деятелей, но в той или иной мере используются и представителями левых партий страны: Социалистической партией (ЛССП) и Коммунистической партией Шри-Ланки (КПШЛ). Буддийскими идеалами оправдывали свои действия и участники левотроцкистских экстремистских групп, пытавшихся осуществить государственный переворот в 1971 г.

В настоящее время деление сангхи на три основные группы — никаи (Сиам-никая, Амарapura, Раманья) и более чем на 20 подгрупп, сложившееся в колониальный период, по-прежнему сохраняется. Более того, процесс образования новых группировок продолжается. Общая численность монахов на острове превышает 20 тыс. Наиболее влиятельной является Сиам-никая, в которую входят 65% ланкийских монахов. Традиционно наибольшее влияние Сиам-никая сохраняет в Центральной провинции, особенно в районе Канди. Секты Амарapura и Раманья преобладают в прибрежной зоне и составляют соответственно 20 и 15% представителей общины. В Кандийском районе приверженцы обеих групп составляют менее 10%. Сейчас доктринальные различия между группами перестают играть сколько-нибудь существенную роль. Теряет свою актуальность и размежевание духовного руководства

на основе кастовой принадлежности, являвшееся определяющим на предыдущих этапах. Сиам-никая объединяет в основном выходцев из высшей касты гоигама, в то время как Амарapura и Раманнья — представителей соответственно средних — салагама, карава, дурава — и низших каст сингальского общества.

В сангхе представлены выходцы из самых различных социальных страт, начиная от традиционных аристократических семейств и кончая низшими социально незащищенными слоями. Немаловажным фактором является наличие или отсутствие связей настоятеля монастыря с представителями политической элиты, имеющими доступ к властным структурам и способными обеспечить поддержку в виде государственных субсидий и ассигнований на нужды конкретного храма и поднять его авторитет среди верующих.

Буддийское духовенство вовлечено в современную межпартийную борьбу. Как и в колониальный период, наибольшее участие в общественно-политической деятельности принимают Амарapura и Раманнья. Верхушка Сиам-никаи, традиционно заявлявшая о том, что она стоит вне политики, в последнее время также стала активно вмешиваться в политическую жизнь страны. В периоды предвыборных кампаний и парламентских выборов отдельные группы монахов прямо или косвенно поддерживают различные партии, лидеры которых используют их влияние на избирателей. Так, обычно националистические лозунги руководства Партии Свободы больше импонировали буддийским монахам из общин Амарapura и Раманнья, тогда как представители высшей прослойки буддийского монашества, принадлежащего Сиам-никае, чаще склонялись к поддержке более умеренной Объединенной национальной партии. При этом подобная расстановка не является неизменной и отражает лишь общую тенденцию. Традиция поддержки легитимной власти, укоренившаяся с момента утверждения буддизма на острове, приводит к тому, что политическая ориентация бхиккху и их партийные пристрастия нередко меняются в зависимости от того, какая сила находится у власти и от кого можно получить реальную защиту. Оказывая поддержку тому или иному кандидату, они получают от него гарантии покровительства со стороны светской администрации, взамен обеспечивая ему своим авторитетом победу на выборах.

Дифференциация буддийского монашества внутри сангхи обусловлена не только непосредственным членством буддийских монахов в светских политических партиях самого различного идейного спектра, но и созданием партий из представителей монашеской общины. Наиболее многочисленной и влиятельной среди них является основанный во второй половине 1950-х гг. Объединенный фронт бхиккху.

В стране существует значительное число буддийских организаций, объединяющих деятельность монахов и мирян: Буддийское теософское общество, Общество Махабодхи, Буддийское философское общество, Общество буддийских публикаций, Буддийский культурно-информационный центр, Международный буддийский центр, Всецейлонский буддийский конгресс, в совет которого входят главы всех трех ведущих никай.

Дальнейшее развитие сангхи понимается ее представителями по-разному: одни утверждают, что в задачи буддийской общины входят не поиски новых путей, а реставрация традиционных доколониальных политических и общественных институтов, другие поддерживают программы капиталистической модернизации, третьи являются сторонниками так называемого «буддийско-марксистского синкретизма». Определенная часть буддийского монашества отрицает возможность участия в светской общественно-политической активности представителей сангхи и ведет уединенный отшельнический образ жизни в отрешенных от мирской суеты лесных обителях, занимаясь медитационной практикой и строго соблюдая все предписания буддийского канона.

По-разному относились представители сангхи и к сингалотамильскому этническому конфликту, долгие годы находившемуся в стадии вооруженного противостояния сторон, исповедующих соответственно буддизм и индуизм. В то время как главы всех трех никай официально заявили о своем стремлении выступить в качестве миротворческой силы в урегулировании сложившейся ситуации, внутри общины оказалось немало приверженцев идеи сингало-буддийской национально-религиозной общности как основы ланкийской государственности, выступающих под лозунгом «остров дхаммы — земля сингалов».

Буддийская сангха оказывает значительное влияние на политическую, социально-экономическую и культурную жизнь ланкийского общества. Однако, согласно официальной статистике, численность монашества по отношению к общему количеству буддийского населения Шри-Ланки уменьшилась с 3,5 монахов на 1000 буддистов (в 30-е гг. XX в.) до 2 монахов на 1000 буддистов в настоящее время. При этом отчетливо прослеживается тенденция к уменьшению числа новых посвящений в Сиам-никае и увеличению количества бхиккху в Амарапуре и Раманье. Впрочем Сиам-никая сохраняет первенство как по общей численности, так и по числу монахов, относящихся к отдельному храму. На сегодняшний день в Шри-Ланке на каждый храм в среднем приходится по 3 монаха и один храм на 1300 буддистов. Всего в стране более 8000 буддийских храмов и монастырей, созданных в различные периоды ланкийской истории и представляющих собой своеобразное сочетание исторических памятников и культовых центров.

У буддизма, с точки зрения современных бхиккху, не существует разделения на «прошлое» и «настоящее». Отличительной чертой современного ланкийского буддизма является необыкновенная преемственность, живучесть традиции, нерасчлененность ее во времени. События тысячелетней давности сохраняются в коллективной памяти сангхи и в индивидуальном восприятии этой религии у ее отдельных последователей. Исторические места, связанные с памятными событиями в развитии буддизма, продолжают оставаться объектами паломничества как монахов, так и буддистов-мирян. Древние столицы сингальских государств Анурадхапура и Полоннарува, когда-то оставленные их жителями, вновь обжиты — здесь возрождены традиционные центры буддийской культуры, восстановлены некогда разрушенные храмовые и монастырские комплексы, являвшиеся по традиции центрами буддийской учености.

Монахи свято чтут буддийские реликвии, хранящиеся на острове, и помнят историю их утверждения на Ланке. Места их хранения также являются объектами паломничества, с ними связаны многие буддийские праздники, собирающие буддистов не только Шри-Ланки, но и других стран распространения буддизма тхеравады. Наиболее почитаемыми среди них являются зуб Будды, ключица Будды, волос Будды, горшок для сбора подаяний, принадлежавший, согласно верованиям буддистов, Будде, ветвь дерева Бодхи, под которым Будда достиг просветления, отпечаток стопы Будды, оставшийся от легендарного посещения им острова. Зуб Будды считается символом государственной власти и хранится в центральном храме Канди — Далада Малигаве. С этой реликвией связан ежегодный буддийский праздник, представляющий собой красочное пышное религиозное шествие, привлекающее приверженцев буддизма со всего мира. В течение 10 дней буддийские процессии с драгоценным реликварием обходят Канди; 11-й день — кульминация и одновременно завершение праздника, символизирующего единение государства и сангхи. Всего в Шри-Ланке насчитывается 16 центров паломничества — *солосмастхана*, связанных с важнейшими буддийскими реликвиями и легендарными местами посещения острова Буддой.

Преемственность обнаруживается и в хроникальной традиции: исторические хроники, созданные буддийскими монахами, не только переиздаются и переводятся с пали на сингальский и английский, но и продолжают составляться в настоящее время: они не рассматриваются на Ланке как историческое достояние, а являются живой историографической традицией. В середине 1980-х гг. был создан специальный государственный комитет при участии ведущих буддийских монахов — махатхер — по продолжению историко-хроникальной традиции и составлению соответ-

ствующих глав «*Махавамсы*», посвященных описанию развития буддизма и буддийской сангхи на острове после достижения страной независимости.

С завоеванием республиканского статуса была возрождена практика сопровождения важных государственных мероприятий религиозными буддийскими церемониями и освящения вступления в должность президента, премьер-министра и высших государственных чиновников представителями буддийской общины. Главы буддийской сангхи поочередно водружают на головы президента и премьер-министра священную реликвию зуба Будды, символизирующую верховную государственную и религиозную власть, и обязуют вновь избранных государственных сановников управлять страной по законам Будды. Совместное подношение цветов жасмина к статуе Будды олицетворяет единство светской власти и сангхи. Обязательное паломничество политических лидеров победившей на выборах партии в Анурадхапуру к дереву Бодхи придает завершенность публичной демонстрации нерасторжимости союза государственных и религиозных институтов. При всех трудностях исполнения ланкийского бюджета значительные государственные средства неизменно отпускаются на проведение религиозных церемоний и многочисленных ежегодных буддийских праздников и шествий, сооружение статуй Будды и храмов, издание пропагандистской буддийской литературы, развитие буддийского образования.

Глава 4

БУДДИЗМ В ИНДОКИТАЕ

4.1. Распространение буддизма в Индокитае

Буддизм является преобладающим вероисповеданием в странах Индокитайского полуострова, где сосредоточено свыше 94% буддистов Юго-Восточной Азии. Самые крупные общины буддистов находятся в Таиланде, Мьянме, Камбодже, Лаосе, Вьетнаме. Около 80% жителей Индокитайского полуострова исповедуют буддизм. Во всех странах, кроме Вьетнама, распространен буддизм толка тхеравады, во Вьетнаме — махаяны.

Буддизм проник в Юго-Восточную Азию в первые века н.э. из Южного Индостана и длительное время сосуществовал с индуизмом, играя второстепенную роль. По мере распространения в ранних государствах Юго-Восточной Азии буддизм подвергался определенным изменениям, приспособляясь, с одной стороны, к индийским культам (вишнуизму и шиваизму), освящавшим царскую власть, с другой стороны, к местным, в том числе анимистическим верованиям. С конца XII в. влияние индуизма падает, позиции буддизма постепенно усиливаются. В XIII—XIV вв. в буддизме стран Индокитайского полуострова возобладало тхеравадское направление. Утверждение тхеравады знаменовало собой формирование моноэтнических государств, переход от индуизированных аристократических верований к массовой религии, которая в большей степени отвечала запросам феодальных обществ.

В позднем Средневековье и начале Нового времени роль буддизма в общественно-политической жизни государств Юго-Восточной Азии постепенно возрастала. В период колониальной зависимости в середине XIX — начале XX в. в странах Индокитайского полуострова буддизм использовался как символ единства нации в борьбе за независимость, для мобилизации верующих на борьбу за национальное освобождение.

После обретения независимости в условиях экономической и культурной отсталости стран этого региона и приверженности основной массы населения религии буддизм сохранял важную роль и был неотъемлемой частью государственной идеологии.

Модернизированные идеи буддизма служили обоснованием различных социальных и политических концепций национального развития.

Религиозная система стран Индокитая характеризуется синкретической направленностью, представляя собой тесное переплетение буддизма тхеравады, элементов брахманизма и местных анимистических верований.

Для стран Индокитайского полуострова характерна ориентация верующих на «накопление заслуг», а не на достижение нирваны (просветления), что во многом обусловило роль монастырей как центров общественной жизни на местах, особенно в сельских районах. Функции монашества в этих странах (как в религиозной, так и в социальной сферах деятельности) чрезвычайно многообразны. Монах здесь и учитель религии, и человек, с помощью которого верующие накапливают заслуги, и идеал для подражания в моральном плане. Численность монахов, как правило, велика, хотя в последние годы она сокращается в процентном отношении к общей численности населения.

Буддийские общины в этих странах имеют достаточно сложное иерархическое строение, сложившееся еще в феодальных обществах, и административную структуру, копирующую государственно-административный аппарат. Бюджет сангхи складывается из подношений и подарков населения, доходов с церковного имущества, главным образом земли, и правительственных дотаций.

В 60—90-е гг. XX в. происходила активная адаптация буддизма к новым условиям: ускорению урбанизации, развитию светского образования, научно-техническому прогрессу. Эта адаптация коснулась главным образом религиозной практики и социальной роли буддизма. В конкретных странах Индокитая данные изменения происходили по-разному. В 1980—1990-е гг. в религиозной ситуации стран Индокитайского полуострова наблюдались две тенденции. Первая выразилась в некотором сужении сферы религиозной традиции и более утилитарном отношении к буддийской религии со стороны верующих: в частности, в снижении значимости и выполнения моральных предписаний, в возрастании роли одаривания, в усилении практицизма в отношениях между мирянами и монахами, в некоторой либерализации статуса монаха и снятии ряда ограничений на поведение мирянина, в стремлении найти «буддийское» оправдание любой небуддийской деятельности. Вторая проявилась в активизации как ортодоксального, так и модернистского течений в национальных сангхах, в расширении социально ангажированного буддизма, в вовлечении монашества в решение проблем, связанных с экологическими вызовами, с поддержанием мира в регионе.

4.2. Буддизм в Таиланде

В Таиланде около 90% населения исповедует буддизм. Утверждение тхеравады в качестве государственной религии у таи связано с деятельностью короля Рама Камхенга (1275—1317) и образованием государства Сукотай. При преемниках Рама Камхенга возвеличение и укрепление буддизма являлось важнейшей частью деятельности правителей Сукотай.

При короле Ло Тхай (1318—1347) храм Махатхат был превращен в религиозный центр королевства, а рядом с ним возведен королевский дворец. Впервые в тайском королевстве с помощью архитектуры была выражена космологическая идея неразрывности королевской власти и буддийского учения — дворец и храм находились в дуалистическом единстве и составляли центр Вселенной. В правление Ли Тхай (1347—1370) было основано большое количество монастырей, отлиты сотни изображений Будды, с Ланки доставлены реликвия Будды и ветка священного дерева Бодхи, были установлены и активно развивались сукотайско-ланкийские религиозные связи. Ли Тхай носил титул Махадхаммарача — *«Король Великой Дхармы»*, он был автором буддийского космогонического трактата *«Трайпхумикатха»*.

В XV в. крупнейшим центром буддийской учености, проповеднической деятельности, летописания становится северное тайское государство Индокитай — Чиангмай.

В середине XIV в. появилось тайское государство Аютия, известное также как Сиам (1350—1767), правящие династии которого находились под влиянием кхмерской и монской культур, что нашло отражение в сосуществовании брахманской и буддийской концепций власти — культа девараджи (бога-царя) и короля — Чакравартина.

В Чиангмае и Аютии шло активное движение за укрепление тхеравады, создавались новые тхеравадские общины, влияние которых стало доминирующим. Расширились прямые тайландо-ланкийские связи, активизировалась миссионерская деятельность проповедников тхеравады на территории Таиланда.

В течение нескольких десятилетий трон занимали великие короли — покровители буддизма Трайлок (1448—1488) в Аютии и Тилок (1441—1487) в Чиангмае. Были построены десятки крупнейших монастырей, воздвигнуты сотни ступ и других религиозных сооружений, отлиты тысячи статуй Будды, среди них ставшие самыми знаменитыми в Таиланде Изумрудный Будда, Сингальский Будда и др. Уход в монастырь Тилока (1447) и Трайлока (1465) стали событиями общегосударственного и всерегионального значения. Совет буддистов в Чиангмае (1475—1477) стал первым в Таиланде собранием по созданию новой редакции важных

религиозных книг. Поэма-проповедь «*Махачат Камлуанг*» (1482) в течение нескольких столетий являлась главнейшим буддийским текстом на тайском языке, на котором практически воспитывалось в буддийском духе все население Таиланда.

Основоположник новой династии Чакри Рама I (1782—1809) заново создал административный аппарат, законодательство, феодальную иерархию. Особая роль в задачах политической, социальной, идеологической интеграции тайского общества отводилась сангхе. Только за первые два года правления Рама I издал семь декретов, касающихся вопросов внутренней и внешней деятельности буддийской общины. Обнародование этих декретов было связано в первую очередь с желанием короля поднять моральный престиж сангхи, значительно пошатнувшийся в XVIII в., с тем, чтобы в дальнейшем опереться на этот мощный религиозно-политический институт при решении важных государственных задач. Одним из первых административных учреждений, созданных Рамой I, стал Департамент по делам религии, на который возлагалась обязанность следить за поведением членов сангхи и состоянием дел в буддийских общинах, а также за характером отношений между монахами и мирянами. Двумя декретами от 1783 г. были установлены система регистрации монахов, проживавших в монастырях, и порядок выдачи удостоверений личности тем монахам, которые желали сменить местопребывание.

В правление короля Рамы III (1824—1851) получила окончательное оформление буддийская иерархия, сохранившаяся до наших дней. Контроль за сангхой стал осуществляться с помощью экзаменов, проводившихся раз в три года в королевском дворе. Было установлено семь богословских степеней знаний священников вместо прежних трех. Одновременно с упорядочением дел в буддийской церкви правительство поощряло строительство новых монастырей, субсидировало хозяйства крупных монастырей из государственной казны.

Значительные религиозные реформы были осуществлены королем Монгкутом (Рама IV, 1851—1868), который до восшествия на престол провел 27 лет в монастыре и реформировал сангху «изнутри», разделив ее на две секты: Маханикай и Тхаммаютникай.

Религиозные реформы Монгкута, направленные на укрепление монашеской дисциплины, имели также идеологическое значение. Монгкут отказался от многих традиционных поверий и практики, отверг космологию и космогонию «Трайпхумикатха», ссылаясь на научные достижения европейцев. В книгах, написанных во времена Монгкута, внимание слушателя или читателя концентрировалось на этических концепциях буддизма, а не на суевериях. Благодаря религиозным реформам Монгкута и просветительской

деятельности его соратников постепенно были вытеснены представления о короле как божественном существе. Сакральность «бога-царя» в последующие десятилетия заменяется культом просвещенного монарха-защитника и покровителя сангхи.

Модернизация тайского общества, начатая при Монгкуте, приобрела широкий размах в период правления короля Чулалонгкорна (Рама V, 1868–1910).

Были созданы первые светские учебные заведения, отменено основанное на религиозных принципах деление административно-политических институтов на правосторонние и левосторонние, что означало отказ от традиционных представлений о мироздании, и т.д.

Изменения произошли и в характере отношений между государством и сангхой. В 1902 г. был обнародован первый декрет о создании административной системы сангхи, в основу которой была положена государственная система гражданской администрации.

Выделение буддийской церкви в качестве самостоятельного общественного института в системе государственного управления, помимо важных интеграционных последствий для тайландского общества в целом, сыграло заметную роль в процессе секуляризации общественной мысли страны. Следует отметить ряд важных моментов, содействовавших секуляризации общественной мысли в Таиланде: пересмотр традиционных представлений о космологической структуре мироздания; размежевание религиозного и светского обучения; сужение функций буддийской общины на различных уровнях административного управления; появление материальных ориентаций для многих слоев населения в результате складывания национального рынка, а следовательно, уменьшение ценности религиозной практики аскетизма, распространение среди интеллигенции модернизированных буддийских концепций, созданных буржуазными представителями науки, увлечение передовых представителей тайландского общества, в том числе королевского дома, новыми идеями прогресса и т.д.

По мере роста националистических тенденций в идеологии Таиланда буддизм как система религиозно-этических ценностей приобретал все большее значение. Однако, несмотря на широкое использование буддийских идей, в основном этических, в идеологии национализма, роль сангхи в общественном развитии Таиланда в начале XX в. постепенно уменьшалась.

После буржуазной революции 1932 г. сотрудничество правительства с сангхой значительно окрепло. Правительство Пибун Сонгкрама (1938–1944) поощряло движение за уравнивание буддизма с патриотизмом. На руководящие должности выдвигались люди, зарекомендовавшие себя как истинные буддисты участием

в различных религиозных праздниках и благотворительной деятельностью по отношению к сангхе.

В соответствии с конституцией Таиланда покровителем и защитником буддийской церкви является король. При этом монарх должен обязательно быть буддистом. В стране существует хорошо развитая система религиозного образования, ведущая роль в которой принадлежит буддийским университетам: Махамонгкут и Маха Чулалонгкорн. Буддийская религия и мораль входят в программу обучения в школах.

В 60—70-е гг. XX в. правящие круги Таиланда и руководство сангхи прилагали немало усилий для обеспечения стабильности и прогресса буддийской религии, разрабатывали программы деятельности сангхи, направленные на ее эффективное вмешательство во многие сферы общественной жизни (здравоохранение, сельское хозяйство, социальное благоустройство).

В 1970—1980-е гг. заметно усилилась тенденция к модернизации буддизма, нацеленной в основном на средние городские слои, сопровождавшаяся повышением роли «мирского» буддизма. Расширилась сеть светских религиозно-просветительских учреждений. В рамках модернистских течений возникло движение «лесных монахов», стремившихся найти баланс между духовным и физическим началом в человеке, природе и обществе.

4.3. Буддизм в Камбодже

В Камбодже более 90% населения исповедует буддизм. Буддизм проник в Камбоджу в первые века н.э. из Южной Индии и долгое время сосуществовал здесь с распространенным до него индуизмом. Эпиграфика, данные нарративных источников свидетельствуют о значительном влиянии буддизма хинаяны и постепенном усилении махаяны в первом кхмерском государстве Бапноме (II—VI вв.). С распадом Бапнома в VI в. и образованием государства Камбоджа (Ченла) господствующей религией становится шиваизм. Позиции буддизма в этот период ослабли, число его приверженцев сократилось, однако полностью он вытеснен не был. В Камбодже сложилась синкретическая религиозная система, которая создавала особую атмосферу веротерпимости, способствующую восприятию новых идеологических течений.

В ранний период империи Камбуджадеша (VIII — начало X в.) буддизм играл второстепенную роль, сосуществуя с официальным шиваистским культом дева-раджи, символизирующим собой единство бога и монарха. В годы правления короля Раджендравармана II (944—968) происходит постепенное возвышение махаяны, и уже при его преемнике Джаявармане V (968—1001) королевский

пурохита (главный отправитель культа дева-раджи) должен был знать основные положения буддийской доктрины, уметь совершать буддийские молитвы и участвовать в церемонии омовения статуй Будды во время празднеств. Буддийские монахи стали играть заметную роль при дворе монархов, и с I тысячелетия все отчетливее прослеживается тенденция к равному почитанию Будды и Шивы при сохранении официального культа дева-раджи.

Первым буддийским монархом-махаянистом был Сурьяварман I (1002—1050), хотя общеимперской религией продолжал оставаться культ дева-раджи. В ходе завоевательных войн Сурьяварман I, стремясь укрепить свою власть на захваченных территориях, провозгласил политику религиозной терпимости. С этого же времени в число религий, исповедуемых в Камбодже, вновь входит хинаяна. Ее носителем явилось население монского государства Лаво, включенного в состав империи. Что же касается другого течения буддизма — махаяны, то наивысшего расцвета оно достигло во времена правления Джаявармана VII (1182 — ок. 1220). Мощь монарха при нем олицетворяла статуя бодхисаттвы Авалокитешвары, которой придавалось портретное сходство с самим Джаяварманом VII. Официальным стал культ Будда-раджи — своеобразная модификация дева-раджи. При Джаявармане VII началась активная государственная пропаганда тхеравады. Первым монархом-тхеравадином был Индраварман III (ум. 1308?).

Затем последовала шиваитская реакция, которая продолжалась несколько десятилетий. При Индраджаявармане (1308—1327) развернулось преследование буддистов. Многие буддийские храмы подверглись разрушениям. Попытка восстановить культ дева-раджи и власть шиваитского жречества в уже почти полностью буддийской стране продолжалась и при Джаявармане IX (1327—1336). Это вызвало ожесточенное сопротивление и массовое выступление населения, в результате которого король-шиваит был свергнут, и к власти пришел «выходец из низов» король Чай (1336—1340) — основатель новой буддийской династии. С 1336 г. буддизм тхеравады стал государственной религией Камбоджи.

Дальнейший расцвет буддизма наблюдался в Камбодже в XVI в. при короле Анг Тяне (1515—1556), который вел обширное религиозное строительство по всей стране, но особенно в двух городах — Удонге и Ловеке. По его приказу был вырублен лес, окружавший Удонг, и на освободившемся месте разбили рисовые поля, которые должны были обеспечить зерном обитателей вновь строящихся монастырей.

Середина XVII в. ознаменовалась в Камбодже острым религиозным конфликтом. Король Рама Тхуфдей Чан в 1643 г. неожиданно принял ислам и попытался внедрить в стране новую религию. Но пропаганда ислама не имела успеха и привела к открытому кон-

флиktу короля с большинством населения страны и двора. Король Преах Баром Реатеа, сменивший на престоле Чана, в 1659 г. немедленно восстановил буддизм как государственную религию.

С целью достижения политической стабильности, внутренней интеграции страны и ее модернизации Анг Дуонг по примеру сиамского короля Монгкута образовал новую общину по образу Тхаммаютики, отличавшуюся более строгой монашеской дисциплиной и каноническим фундаментализмом. Реформа, проводившаяся в комплексе с другими административно-политическими преобразованиями, предполагала подъем престижа буддийской сангхи путем укрепления дисциплины ее членов, повышения образовательного уровня духовенства, а также очищения буддизма от элементов брахманизма, традиционных поверий и ритуально-магической практики. Анг Дуонг стремился утвердить образ монарха — «патрона» нации, лишённого всякого магического ореола. При осуществлении своих реформ Анг Дуонг опирался на группу монахов, разделявших взгляды сиамской Тхаммаютики и прошедших ординации в Сиаме по канонам именно этой общины. Официально новая община — Дхаммаютикникай — была учреждена при сыне Анг Дуонга — Нородоме в 1864 г. монахом Преах Паном, который прошел ординацию в Таиланде. Упомянутая группа монахов и стала идеологическим «рупором» реформаторской политики Анг Дуонга, который обратился к ней за харизматической поддержкой как к «чистой», невовлеченной в мирские дела и превратил ее в параллельную государственной власти религиозную силу, легитимирующую центральную власть.

В период французского господства в Камбодже буддийская сангха становится самостоятельным общественным институтом в системе государственного управления. Колониальные власти создали административную систему сангхи, в основу которой легла структура гражданской администрации. Французы, открыв первые светские школы, положили начало секуляризации образования, представлявшего прежде монополию монашества.

В 40-е гг. XX в. Буддийский институт в Пномпене стал центром, вокруг которого группировались патриотически настроенные представители местной интеллигенции, стоявшие во главе национально-освободительного движения в Камбодже. Господствующим идеологическим течением в период антиколониальной борьбы был национализм, неотъемлемой частью которого в конкретных условиях Камбоджи 40—50-х гг. XX в. являлась религия. Попрание национальной культуры и национального достоинства колонизаторами вызвало у части кхмерского общества идеализацию доколониального прошлого; защита родины для многих кхмеров была связана с защитой религии и ее институтов.

Монахи организовывали мощные антифранцузские демонстрации. Резкой критике со стороны духовенства подвергались действия колонизаторов в Камбодже, члены сангхи вели активную пропагандистскую кампанию, призывая население проявлять националистические чувства и участвовать в антифранцузской борьбе за независимость. Монахи принимали участие в движении «Кхмер Иссарак» — вооруженной форме борьбы за независимость.

После обретения независимости в 1953 г. буддизм, будучи государственной религией, закрепленной в конституции, являлся составной частью официальной идеологии и использовался при выработке националистической программы развития страны — «кхмерского буддийского социализма». Сангха активно сотрудничала с правительством в традиционных для себя областях — образовании, здравоохранении, социально-культурной сфере. Однако она была практически отстранена от участия в политической деятельности. Глава государства Н. Сианук отказывал монашеству в праве на какую-либо самостоятельную политическую роль, считая, что положение сангхи в политической жизни общества определялось не непосредственным ее участием в осуществлении тех или иных светских политических программ, а ее способностью легитимировать их и тем самым создавать благоприятный социополитический климат вокруг данных программ для их успешного осуществления властями. Тем самым сангха выполняла традиционную социально-интегрирующую роль в кхмерском обществе как на микро-, так и на макроуровнях.

Последствия государственного переворота 18 марта 1970 г. и установления в стране военного режима Лон Нола отразились и на состоянии монашества: началось «форсированное» втягивание сангхи в политику. Она стала тем общественным институтом, к помощи которого прибегали противоборствующие политические силы для достижения своих чисто светских целей. Часть сангхи, выйдя на политическую арену борьбы, заняла довольно реакционные позиции, начав активно сотрудничать с армией и поддерживав лозунг «религиозной войны», выдвинутый Лон Нолом. Подобная политизация монашества привела к открытому расколу в сангхе, падению ее авторитета и престижа среди населения. При режиме Пол Пота (1975—1979) сангха была упразднена, монастыри закрыли, отправление культа запретили.

С образованием Народной Республики Кампучия в 1979 г. был взят курс на возрождение буддизма, хотя на деятельность сангхи накладывались серьезные ограничения. Вводился возрастной ценз (старше 50 лет) на вхождение в сангху, деятельность служителей культа была поставлена под строгий контроль государства. Власти стремились использовать монашество для разъяснения и пропа-

ганды среди населения политической линии Народно-революционной партии Кампучии.

В 1990 г. буддизм вновь был провозглашен государственной религией страны. После реставрации в Камбодже монархии в 1993 г. буддийская сангха переживает период подъема, что находит отражение в ее численном росте, активизации социально-культурной и просветительской деятельности, в возрождении буддийских праздников. Триада «*нация — трон — религия*» объявлена главной идеологической установкой, закреплённой в конституции.

4.4. Буддизм в Мьянме

В Мьянме¹ буддистами является около 90% населения. Широкое распространение тхеравады в этой стране начинается при короле Анируде (1044—1077) после присоединения им к Патану монских городов юга Мьянмы, население которых исповедовало буддизм. Оттуда в столицу Мьянмы — Патан — были вывезены буддийские книги, прибыли монахи, архитекторы и художники. Разворачивается строительство буддийских монастырей, собирают религиозные тексты, священные реликвии, приглашают проповедников тхеравады. Тхеравада становится государственной религией Патана, а само царство с конца XI по XIII в. — важнейшим буддийским центром в регионе. Со второй половины XI в. в Патане велось широкое храмовое строительство (только в самом городе Патане сейчас насчитывается около 2300 культовых сооружений), организуются монастыри, вырабатываются канонические тексты, расширяются прямые религиозные контакты между Патаном и Ланкой.

Укрепление буддизма в Патане в этот период связано с именем первосвященника Мьянмы Шин Арахана — монского монаха, духовного наставника первых паганских царей. Усиление буддийской церкви за счет подношений верующих и царского патроната вело к созданию сети монастырей, становившихся крупными землевладельцами, собственниками большого числа рабов и материальных ценностей. Обогащение монашества привело к обострению отношений внутри сангхи и отпочкованию от нее «лесных братьев» ари, проповедовавших бедность и отказ от мирских благ. Однако вскоре ари начали организовывать собственные монастыри и к XIII в. они уже мало чем отличались от остальных буддистов.

После падения Паганского государства монастыри оставались центрами мьянманской культуры. В раздробленной Мьянме именно там концентрировались грамотные люди, там развивался

¹ До 1988 г. официально называлась Республика Бирманский Союз.

мьянманский литературный язык. Расцвет литературы в XV—XVI вв. связан с именами монахов — известных поэтов и писателей Мьянмы.

Влияние буддизма во всех областях жизни достигло апогея в период династии Конбаунов (XVIII—XIX вв.).

В начале XX в. буддизм стал играть большую роль в борьбе за национальное освобождение Бирмы от английского колониального правления. Создание первых организаций, боровшихся за права бирманских жителей, происходило под лозунгом охраны буддизма, защиты национальных обычаев и культуры и привело к созданию буддийских ассоциаций и ГСБА (Генерального совета бирманских ассоциаций). Монашество имело в этих организациях большой вес. Не имея права непосредственно участвовать в политике, монашеские союзы поддерживали различные политические группировки, настраивая общественное мнение в пользу своих союзников.

В 20-е гг. XX в. среди монахов выделяются активные деятели национально-освободительного движения, агитировавшие против английского господства. Наиболее выдающимся из них был У Оттама. Другой монах, У Визара, получил широкую известность в Бирме, объявив голодовку (в результате которой он умер) в знак протеста против английского господства.

После получения независимости в 1950—1960-е гг. в Бирме наблюдался период так называемого «буддийского ренессанса», связанный с попыткой правительства широко использовать в своей политике национализм, мировоззренческую основу которого составлял буддизм. В 1961 г. правительство Союзной партии во главе с У Ну провозгласило Бирму буддийским государством, а буддизм — государственной религией. Изменения, внесенные в Конституцию Бирманского Союза, предусматривали покровительство государства буддизму, выделение средств из бюджета для укрепления сангхи и т.д. Решение правительства осложнило национально-религиозный вопрос в Бирме, так как представители небуддийских горных районов заподозрили опасность для свободы вероисповедания.

С приходом к власти военных во главе с генералом Не Вином в 1962 г. была провозглашена свобода вероисповедания. Религия была отделена от государства, а сангха лишена всех льгот и привилегий, предусмотренных ранее принятыми законами. Революционный совет заявил о своем намерении минимально участвовать в религиозных делах, о прекращении регулярной финансовой помощи всем религиозным организациям. Он запретил любым религиозным организациям использовать государственные средства массовой информации для пропаганды религии и потребовал от монахов устраниться от политической активности. Отказ при-

знать особую роль буддизма в бирманском обществе и фактическое отделение религии от государства получили отражение в постановлении правительства «Политика и взгляды Революционного совета по религиозному вопросу» и позже были закреплены в Конституции 1974 г. Религиозная политика Революционного Совета породила оппозицию со стороны монашеских организаций, которая принимала форму как скрытого протеста и подпольной агитации монахов против правительства, так и открытых демонстраций. Скрытый период борьбы Ревсовета и правого крыла монашества закончился в 1965 г. арестом ряда наиболее воинственных монахов.

В 80-е гг. XX в. начинается новый этап во взаимоотношениях между государством и сангхой в Бирме. В мае 1980 г. был созван Всебирманский буддийский собор, на котором избраны Высший совет сангхи и духовный суд. Сангха официально признала и освятила режим, а правительство подтвердило готовность выступать патроном сангхи. В числе обязательств перед буддийской общиной оно взяло на себя часть функций по пропаганде буддизма и по присуждению почетных религиозных званий. С помощью властей была определена относительно четкая структура сангхи, совпадавшая с административно-территориальным делением Социалистической Республики Бирманский Союз. Одновременно были созданы условия для проведения чистки сангхи и наведения в ней внутренней дисциплины руками самих монахов.

В настоящее время отмечается довольно тесное взаимодействие между сангхой и государством, однако религиозная ситуация в Мьянме осложнена нерешенностью национального вопроса.

В отличие от других стран Индокитая в Мьянме социально-религиозная ориентация верующих в меньшей степени связана с накоплением религиозных заслуг и в большей степени переплетена с местной анимистической традицией. Важнейшим компонентом буддизма Мьянмы стал культ духов-натов — сверхъестественных существ местной анимистической традиции, занимавший главенствующее место в религиозных представлениях мьянманцев в древности. В соответствии с этим культом каждый человек, умерший при неестественных обстоятельствах — убитый, исчезнувший, заболевший необычной болезнью, — становится натом, память о котором передается из поколения в поколение. Как правило, наты равнодушны к людям и не вмешиваются в их дела. Но существуют и злые наты, которых надо задабривать, чтобы они не принесли вреда. Помимо местных существуют наты, культ которых распространен во всей Мьянме. Это — «37 натов», главными из которых являются брат и сестра Махагири, по преданию сожженные заживо в древности, и братья Шве Пьин, казненные в Пагане. Борьба буддийской сангхи с натами закончилась тем,

что они были введены в буддийский пантеон как «37 правителей», стали интерпретироваться с позиций буддизма, их изображения встречаются в пагодах.

С натами связана ритуальная магия, направленная на защиту верующего от воздействия сил царства духов. Формирование подобной религиозной системы мьянманского буддизма определило и функции членов сангхи. Рядовые монахи выступают как функционеры этой религиозной системы, выполняя роль астрологов, предсказателей, заклинателей, а знатоки канонических текстов составляют духовную элиту, которой подвластны более высокие сферы божественных сил, связанных уже непосредственно с чисто буддийским пантеоном. В результате мьянманский верующий уповает на изменение своей кармы не столько через накопление религиозных заслуг, сколько с помощью чуда или покровительства какого-либо божества.

4.5. Буддизм в Лаосе

В Лаосе буддизм исповедуют более 70% населения. Буддизм стал официальной религией Лаоса в середине XIV в. при короле Фангуме (1316—1376), нуждавшемся в интегрирующей религии для созданного им государства Лан Санг. В 1359 г. во Вьентьян прибыла религиозная миссия из Камбоджи. Кхмерские монахи привезли золотую статую Будды Пхабанг, отлитую на Ланке в XI в., которая стала палладиумом лаосского королевства и впоследствии дала название его столице — Луан Пхабанг. В Лан Санг были также доставлены саженец священного дерева бодхи и полный текст Трипитаки. Религиозный наставник короля Фангума монах Пра Махасамана обнаружил на лаосской территории след Будды в районе Нон Сон Роп, где и построили монастырь Ват Кео, а в ступе замуровали «сустав пальца правой руки Будды». В Лан Санге была образована буддийская монашеская община, по всей стране началось строительство монастырей и пропаганда тхеравады.

XIV—XV вв. — период дальнейшего укрепления позиций тхеравады в Лан Санге. Король Сам Сен Таи (1372—1417) большое внимание уделял упрочению буддийской сангхи, вел обширное строительство храмов, пагод, буддийских библиотек. Особыми размерами отличался королевский храм Ват Пракео в Луангпранбанге. Этому храму Сам Сен Таи даровал специальную привилегию: преступник, которому монахи давали убежище в его стенах, получал амнистию.

XVI в. — период расцвета буддизма в Лан Санге. При короле Чао Висулrade (1500—1520) были построены многочисленные

буддийские храмы вокруг королевского дворца. В 1502 г. он торжественно перевез из Вьентяна в столицу знаменитую статую Будды «Пхабанг», для которой был построен специальный храм высотой в 40 м. При Чао Висулrade была переведена на лаосский язык с пали Трипитака. Его сын — король Потисарат (1520—1550) — был ревностным приверженцем тхеравадского буддизма сингальского толка, обновленного чиангмайскими религиозными теоретиками. В 1523 г. он направил посольство в Чиангмай с просьбой прислать новейшую буддийскую литературу и монахов — экспертов по буддизму. В Лаос прибыла группа тайских монахов во главе со знаменитым вероучителем Пра Маха Монгконом и привезла 60 экземпляров Трипитаки, «очищенной от прежних ошибок». Началась энергичная переподготовка лаосских монахов, в ходе которой сам король удалился на время в монастырь. После подготовки кадров буддийских монахов «правильной» (унифицированной) религии Потисарат в 1527 г. начал борьбу с анимистическими верованиями, издав указ о запрещении культа духов «пхи». Многие храмы и алтари духов — покровителей «пхи» — были разрушены по всей стране и заменены буддийскими святынями и монастырями. Так был разрушен храм духа хранителя столицы королевства Луангпрабанга и на его месте воздвигнута огромная пагода «Сисуваннатевалок», простоявшая до конца XIX в.

В XVII в. в период правления Сулиньявонгса (1637—1694) продолжался дальнейший расцвет буддизма в Лаосе. Однако после его смерти буддийская сангха пришла в упадок, а в конце XIX в. оказалась в кризисном состоянии. Ее возрождение и подъем начались после прихода в конце XIX в. французских колонизаторов, стремившихся использовать буддизм для укрепления политической стабильности в Лаосе. Стали восстанавливаться храмы, был создан Буддийский институт, в государственных школах было введено преподавание буддизма.

Несмотря на то что французские власти способствовали возрождению буддизма, последний сыграл определенную роль в активизации в стране антиколониального движения, поскольку с позиций защиты национальных традиций, в частности буддизма, велась критика французского господства, а религиозные традиции использовались для мобилизации верующих на борьбу за национальное освобождение.

К середине XX в. буддийская сангха Лаоса стала влиятельным общественным институтом, находившимся под покровительством короля. По первой конституции Лаоса 1947 г. буддизм получил статус государственной религии. Была создана новая организационная структура сангхи, копировавшая административную систему королевства, вводилась централизованная система буддийского образования, высшим звеном которой стал Буддийский инсти-

тут. Поставленная под жесткий контроль правительства, сангха играла второстепенную роль в общественно-политической жизни Королевства Лаос. В основном ее роль сводилась к традиционной просветительской деятельности. В условиях политической нестабильности и периодических всплесков гражданской войны монастырь был местом, где лаосский верующий обретал временное спокойствие и надежду на мирную жизнь. В целом сангха оставалась достаточно нейтральной по отношению и к феодально-буржуазному режиму Королевства Лаоса, и к национально-освободительному движению, опиравшемуся на освобожденные районы Лаоса.

После провозглашения в 1975 г. Лаосской Народно-Демократической Республики буддизм был фактически отделен от государства, а всем гражданам страны предоставлена свобода совести и вероисповедания. Буддийская сангха в Лаосе представляет собой религиозно-общественную организацию, объединяющую всех буддийских монахов страны, и известна под названием Лаосская буддийская ассоциация. Она входит в политическую структуру общества через Фронт национального строительства Лаоса, во всех отделениях которого имеет своих представителей.

В 70–80-е гг. XX в. лаосская сангха активно привлекалась правящим режимом для пропаганды среди населения основ марксистско-ленинского учения, задач и целей лаосской революции, для разъяснения политики Народно-революционной партии Лаоса. Сангха сотрудничала с правительством, местными органами власти, помогая в мобилизации населения на осуществление различных правительственных программ социально-культурного развития.

В 90-е гг. XX в. деятельность лаосской сангхи стала менее политизированной, сводившейся в большей степени к выполнению традиционных функций: просветительской, здравоохранительной, культурно-охранительной и миротворческой.

Глава 5

БУДДИЗМ В КИТАЕ

5.1. Распространение буддизма

Буддизм проник в Китай в I в. н.э. благодаря притоку монахов по Великому шелковому пути из центрально-азиатских стран. Одними из первых активных проповедников и переводчиков этой новой для китайцев религии были монахи Ань Шигао из Парфии и Локаракша из Бактрии (II в.). В Китае буддизму пришлось столкнуться с равным по древности и глубине учением — конфуцианством, а также с даосизмом, поэтому, несмотря на достаточно активную миссионерскую и переводческую деятельность, вплоть до III—IV вв. влияние буддизма было незначительным. Далее, в период междоусобиц III—VI вв., он получает развитие и распространение среди широких слоев населения, в том числе и признание у официальных властей. В это время близ столичных городов Лояня и Чанани действовало около 180 буддийских храмов и других религиозных центров, в которых преобладал культ будды Майтреи и будды Амитабы.

Первыми распространение буддизма в Китае начали представители хинаяны, но они не выдержали конкуренции с конфуцианством и уступили место более гибким сторонникам махаяны. В частности, китайцев не устраивали такие положения хинаяны, как достижение освобождения через долгие циклы перерождений, необходимость быть монахом и т.д. Творческое освоение буддийских доктрин махаяны привело к возникновению в Китае различных буддийских школ. Взаимодействие с конфуцианством и даосизмом, всей культурной самобытностью Китая определило особенности китайского буддизма — в его учениях имеются элементы китайского мировоззрения и мышления, абсолютно новые подходы к решению буддийских проблем.

В школе фасын, основанной знаменитым путешественником Сюань Цзаном, получили определенное развитие учения индийской буддийской школы йогачаров, в частности теория дхарм (кит. фа). Творческое развитие идей индийской школы мадхьямиков привело к становлению китайской школы саньлунь. Здесь полемика с фасын о природе истинно сущего привела к глубокой разра-

ботке учения о пустоте (кит. кун). Теория двух истин — условной и абсолютной, разрабатывавшаяся основателем саньлунь Цзи Цзаном (549—632), стала одной из центральных в учениях школ хуаянь (первый патриарх — Ду Шунь (557—640)) и тяньтай (основоположник — Чжи И), которые возникли в VI в. в период расцвета буддизма в Китае в эпоху династии Суй. Развитие концепции освобождения школой хуаянь с акцентированием идей о наличии природы Будды во всем сущем и внезапном достижении состояния просветления повлияло на процесс становления школы *чань*, которая сыграет выдающуюся роль в истории китайского буддизма.

5.2. Чань

По традиции основателем чань признается легендарный буддийский проповедник Бодхидхарма (кит. Пути Дамо), прибывший в Китай в конце V в. Свое дальнейшее развитие учение этой школы получило в работах патриархов Хунчжэня (605—675), Хуэй-нэна (638—713), Мацу (709—788) и др. В VII в. происходит распад этого ведущего направления китайского буддизма на две ветви — северную и южную. Различия между ними были схожи с различиями между хинаяной и махаяной: если, согласно северной ветви, просветление приходит постепенно, требует времени и сосредоточенности, то в учениях южной ветви акцент перенесен на внезапность, всеохватываемость просветления. Таким образом, в южной школе чань на первый план выводился психологический фактор. Северная ветвь вскоре полностью исчезнет, а в южной идеи автора «Сутры помоста о сокровище закона» (Фабао таньцын) Шестого патриарха Хуэй-нэна определили дальнейшее развитие этой школы.

Восприняв в качестве центральных категорий такие понятия буддийской философии, как шунья, нирвана и др., основной упор в их постижении последователи чань делали не на логические или лингвистические, а на невербальные средства (метод «внезапного озарения» — *сатори*). Для этого, кроме собственно медитации, активно использовались парадоксальные задачи (гун-ань), диалоги (вэнь-да), дыхательные или гимнастические упражнения (разработанные, например, в искусстве боевого единоборства), физическая работа и т.д. Просветления, как считалось, можно было также достичь аномальным (недостойным) поведением — громким хохотом, резким окликом и т.д.

Эпоха Суй-Тан (VI—X вв.) была в Китае периодом наивысшего расцвета буддизма. В VI в. император У-ди провозглашает буддизм государственным учением. Создалась крепкая церковная организация, находившаяся в зависимости от императора. Мона-

стыри обладали значительной земельной собственностью, скотом, мельницами и т.д., — все это они получали как от императоров, так и от знати.

В буддизм со временем стали проникать местные культы и небуддийские верования, что привело к появлению так называемого «народного буддизма». Центральными фигурами китайского буддийского пантеона стали будды Майтрея (культ установлен братством Дао Юаня (312—385)) и Амитаба (основатель — Хуэй Юань (334—417)), бодхисаттва Гуань-инь (Авалокитешвара). Переплетение буддизма с родовыми культами и культами локальных божеств привело к тому, что в очень скором времени вся страна была покрыта храмами, пагодами, монастырями. Так, в Северном Вэй из 30 тыс. храмов чуть меньше тысячи было сооружено аристократами, остальные — простолюдинами. Однако уже в IX в. целым рядом антибуддийских декретов было закрыто и ликвидировано около 4600 монастырей и храмов, конфискованы земли и имущество, сильно ограничены права и привилегии общин. Такие потери одновременно с процессом упадка буддизма в Индии подорвали силу и влияние китайского буддизма. Даже в эпоху Сун (X—XIII вв.), в период расцвета китайского государства, буддизм, несмотря на поддержку со стороны императоров, не смог вернуть свои утраченные позиции.

Во время монгольской династии Юань (сер. XIII — сер. XIV вв.) покровительством императорского двора пользовался тибетский буддизм различных направлений: сакьяпа, кагьюпа, ньингмапа, где сильно были развиты традиции тантризма. Многие чаньские монахи были вынуждены эмигрировать в Японию и Корею. В послемонгольский период на первый план вышел буддизм тайных групп и обществ. Захват власти в Китае маньчжурской династией Цин (1640—1911), также опиравшейся на тибетский буддизм, еще более ослабил позиции собственно китайского буддизма. Он пребывал в состоянии крайнего упадка, религиозная философия практически не развивалась. Борьба китайцев за независимость, возрождение национального самосознания, наряду с изменениями в социально-экономической сфере, вели к усилению позиций прежде всего конфуцианства. Эта тенденция сохранилась и тогда, когда в 1949 г. было провозглашено образование КНР. Буддизм оказался под пристальным вниманием властей. В 1953 г. была создана Китайская Буддийская Ассоциация, закрытая в годы культурной революции и вновь учрежденная в 1980 г. К настоящему времени восстановлены крупнейшие буддийские монастыри, открыты академии и школы. В стране наблюдается всплеск нового интереса к этой древнейшей мировой религии. За последние годы возникли новые направления китайского буддизма (необуддизм),

однако власти оказывают поддержку в основном традиционным школам чань.

Буддизм оказал огромное влияние на китайскую живопись, литературу, архитектуру. Уже невозможно представить себе культуру Китая без древнейшего буддийского монастыря Баймасы, храмовых комплексов Дуньхуана и Лунмыня, без чаньской поэзии.

Чань-буддизм широко представлен в Корее, Вьетнаме, довольно успешно распространяется в настоящее время в странах Запада, особенно в своей японской разновидности — дзен.

Глава 6

БУДДИЗМ В ЯПОНИИ

6.1. Распространение буддизма

Официальная хроника «*Нихон Сёки*» («*Анналы Японии*», 720) относит приход буддизма на землю Японии к 552 г., когда правитель корейского государства Пэкчэ направил в дар японскому правителю *Киммэй* позолоченную бронзовую статую Будды Шакьямуни, сутры и шастры. Другие японские источники датируют проникновение буддизма в Японию 538 г., а китайская «История династии Лян» сообщает, что еще в 467 г. туда с целью проповеди совершили поездку пять монахов из Гандхары.

Проникновение буддизма в Японию происходило на фоне острой внутривластной борьбы между родами старой аристократии, подтверждавшими свое право на власть происхождением от божеств синтоистского пантеона, и набиравшими силу в процессе строительства государства иммигрантскими и провинциальными аристократическими родами, не имевшими возможности подкрепить свой авторитет знатностью. Это определило разное отношение разных сил к новой религии.

По данным «*Нихон Сёки*», император Киммэй предложил своим министрам высказаться о допустимости принятия иноземной веры, и последние резко разошлись во мнениях. Мононобэ-но Окоси и Накатоми-но Камако, представители древних жреческих родов, выступили против принятия буддизма, тогда как Сога-но Инамэ поддержал его, аргументируя свою позицию тем, что буддизм исповедуют все страны к западу от Японии.

Инамэ испросил разрешение исповедовать буддизм, и император передал ему присланные статую Шакьямуни и тексты. Тогда Инамэ превратил свою усадьбу в буддийский храм и стал поклоняться Шакьямуни. Однако некоторое время спустя началась эпидемия оспы. Враги Сога объявили ее следствием гнева местных богов, вызванного почитанием чужеземного божества. Они сожгли храм Инамэ, а статую выбросили в канал Нанива. Несмотря на это род Сога сохранил верность буддийскому учению. После ожесточенной борьбы ему удалось одержать победу над Мононобэ, и буддизм получил официальное признание. Этому способствовало

благосклонное отношение к новой религии крупнейшего государственного деятеля того времени — принца Сётоку-тайси (574—622), который видел в буддизме средство укрепления централизованного государства. Сётоку-тайси приписывают составление комментариев к трем сутрам и активное содействие строительству первых буддийских храмов, в частности знаменитого Хорю-дзи, ныне древнейшего деревянного буддийского храма в мире.

Принятие буддизма было подготовлено важными переменами, происходившими в японском обществе (выделение личности из коллектива, массовая иммиграция с материка) и государственном строе (начало строительства централизованного государства). В первые десятилетия своего развития в Японии буддизм распространялся лишь на уровне элиты японского общества и осмыслялся, прежде всего, в рамках концепции «защищенного государства» (тинго кокка) как одна из составляющих государственной идеологии (наряду с синто) и как магическое средство обеспечения безопасности правителя, порядка и благополучия страны, ее защиты от социальных и природных катаклизмов. Это нашло отражение в строительстве храмов на средства императорского двора, во включении в «Свод законов годов Ёро» («Ёро рё», 757) раздела «Уложение о монахах и монахинях», который устанавливал жесточайший контроль за деятельностью монашества и превращал его в род государственных чиновников.

Пик деятельности государства по насаждению государственного буддизма приходится на правление Сёму (724—749), который пытался превратить буддизм в оплот власти не только в столице, но и на местах путем установки статуй Будды во всех провинциях, строительства буддийских пагод, а с 740 г. — государственных «провинциальных храмов» (кокубундзи). Возносимые в них молитвы были призваны охранить государя, всю страну и отдельные провинции от болезней и несчастий. Главным кокубундзи был храм столичной провинции Ямато — *Тодай-дзи*, в котором была установлена гигантская статуя «космического» будды *Вайрочана* (яп. Бирюсана).

6.2. Формирование и эволюция буддийских школ

Постепенное распространение знаний о буддизме, формирование профессионального монашества, миссионерская деятельность корейских и китайских буддистов, поездки японских монахов на обучение в Китай и более глубокое знакомство их с буддийскими текстами подготовили почву для «интеллектуализации» буддизма, что выразилось прежде всего в возникновении буддийских школ. Особое место среди них занимают «Шесть школ

Южной столицы»: Санрон-сю, Дзёдзицу-сю, Хоссо-сю, Куся-сю, Риссю (Рицу-сю), Кёгон-сю.

Школа *Санрон-сю* представляла такое магистральное направление буддизма махаяны, как шуньявада. Дочерней по отношению к *Санрон-сю* являлась школа *Дзёдзицу-сю*, занимавшая по вопросу о сущности дхарм промежуточное положение между махаяной и тхеравадой.

Школа *Хоссо-сю* базировалась на идеях другого магистрального направления махаяны — виджнянавады (йогачары). Ее последователи в обязательном порядке знакомились и с учением школы *Куся-сю*, в основу которой легли положения фундаментального трактата крупнейшего буддийского философа *Васубандху* «*Абхидхармакоша*».

Увеличение численности монахов и проникновение в их среду людей низкой морали, пренебрегавших заповедями, с особой остротой поставило вопрос об укреплении дисциплины и упорядочивании процедуры принятия монашеского обета. В связи с этим в 754 г. из Китая был приглашен буддийский монах Цзяньчжэнь (яп. Кансин), который учредил официальный алтарь принятия обетов (яп. кайдан) в храме Тодай-дзи и положил начало школе *Риссю*, делавшей особый акцент на соблюдении многочисленных обетов.

Примерно тогда же в Японии появилась и школа *Кёгон-сю* — аналог собственно китайской буддийской школы Хуаянь-цзун. Ее основополагающей идеей было утверждение махаянского положения о Будде в «теле Закона» как о субстрате всех уровней бытия.

Все названные школы были принесены в Японию в готовом виде, до самостоятельного творчества в разработке философии японские монахи еще не возвысились. Не случайно «Шесть школ Южной столицы» характеризуют как буддизм в Японии, но не как японский буддизм. Тем не менее именно эти школы подготовили рождение собственно японского буддизма в эпоху *Хэйан* (794—1185).

Усиление буддийских монастырей, сращение духовенства с высшей аристократией, рост его влияния на императорский двор привели к тому, что буддийское духовенство стало активно вмешиваться в политику. В 769 г. монах Докё даже предпринял попытку узурпации власти и создания буддийской теократии в стране. Реакцией двора на эти поползновения стали репрессии против монастырей, а также перенос столицы из города Нара сначала в Фудзивара, а затем в город Хэйан (ныне Киото). Правители Японии окончательно осознали, что только идеологическая система синтоизма, подкреплённая конфуцианством, гарантирует надежность наследственного правления, а буддизм с его акцентом

на всеобщую этическую оценку, распространяемую и на правителя, способен представлять угрозу сложившейся структуре власти.

Параллельно со становлением государственного буддизма наметилось распространение буддизма и в народной среде, что неизбежно вело к его переосмыслению через призму существовавших местных верований, к попыткам разграничить буддизм и синто по сферам применения или каким-то образом примирить их, так как проникновение буддизма в мир, где властвовали боги синто, отнюдь не обходилось без конфликтов и было небезболезненным. Теоретическим фундаментом разрешения противоречий между буддизмом и синто явилась буддийская теория «исконная земля — проявленный след» (*хондзи суйдзяку*), согласно которой божества японской национальной религии стали рассматриваться как «превращенные тела» (нирманакай) различных будд. Теория хондзи суйдзяку сыграла важнейшую роль в становлении феномена «японской религии», представляющего удивительный симбиоз буддизма и синто с дополнениями из конфуцианства и даосизма.

В IX в. в Японии утверждаются две новые буддийские школы, которые заложили фундамент *собственно японского буддизма*.

Основателем *Тэндай-сю*, главным текстом которой стала «*Сутра лотоса благого закона*», явился *Сайтё* (767—822). Он прошел обучение в Китае и привез оттуда учение школы Тяньтай («Опора небес», по названию горы в Китае), которое в дальнейшем несколько переосмыслил. В частности, Сайтё сделал особый акцент на идеях и практиках эзотерического буддизма, которые заимствовал из другой буддийской школы, появившейся в то же время в Японии — *Сингон-сю*.

Основатель школы Сингон-сю *Кукай* (774—835) получил блестящее конфуцианское и буддийское образование, а во время обучения в Китае был объявлен 8-м патриархом эзотерического буддизма и по возвращении на родину положил начало распространению в Японии буддизма ваджраяны.

Сайтё и Кукай делали акцент на необходимости длительной уединенной аскезы в горах и добивались создания религиозных центров в отдалении от столицы. Главным центром школы Тэндай стал храмовый центр Энряку-дзи на горе Хиэй к северо-востоку от Киото, а школы Сингон — на горе Коя-сан в горной глуши провинции Вакаяма.

Новые школы завоевали большую популярность прежде всего среди столичных аристократов, которых они привлекали тонким интеллектуализмом и пышными, торжественными обрядами. Особенно большой успех выпал на долю Тэндай-сю, которая претендовала на синтез всех других буддийских школ и в эпоху Хэйан превратилась фактически в государственную церковь.

С конца X в. в среде буддийского духовенства, а позже и аристократии начали распространяться представления о скором наступлении «эры конца Закона». Буддисты полагали, что в течение первой тысячи лет после кончины Шакьямуни в мире царит «эра истинного Закона», на следующие 500 лет устанавливается «эра подобия Закона», которую сменяет мрачная «эра конца Закона», когда буддийскому учению суждено погибнуть. Считалось, что в «эру конца Закона» никто и никакими усилиями не способен самостоятельно достичь просветления, что государство приходит в упадок, мораль рушится, человек не может рассчитывать обрести счастье и богатство в «этом мире».

На этом фоне в Японии особую популярность в среде аристократии приобрело буддийское учение о «чистой земле» (яп. *дзёдо*), по которому даже в «эру конца Закона» удаётся родиться и спастись людям, верующим в безграничное милосердие и могущество *будды Амитабха* (*Амида*). *Амидаизм* получил организационное оформление в виде нескольких школ. Первой из них по хронологии явилась *Юдзу нэмбуцу-сю*, созданная монахом по имени *Рёнин* (1073—1132).

Во второй половине эпохи Хэйан крупные монастыри, превратившиеся в богатые феодальные хозяйства, из монахов и верующих мирян начали создавать вооруженные отряды *монахов-воинов* (*сохэй*) для защиты монастырских владений и собственности. Некоторые храмы начали окружать стенами и рвами, превращая их в крепости. Со временем сохэй превратились в могучую силу и начали активно участвовать в столкновениях между буддийскими школами и храмами, в войнах, прибегая порой даже к вооруженному шантажу императорского двора, чтобы добиться удовлетворения своих требований. С XII по XVI в. монашеские армии представляли серьезную силу и играли заметную роль в политике и войнах.

Эпоха Камакура (1185—1333), начало которой было связано с возникновением первого *сёгуната* и установлением политического преобладания самурайства, характеризовалась серьезными изменениями в положении буддизма. Буддийские проповедники разворачивают широкую пропаганду в среде простого люда, стремятся сделать буддизм доступным пониманию широких масс. В новых школах, в отличие от прежних, акцент делается не на сложных философских теориях и не на суровой аскезе, а на облегченных формах обрядовой практики, доступных мирянам.

Именно такими явились амидаистская «*Школа чистой земли*» *Дзёдо-сю*, созданная *Хонэн* (1133—1212), в которой исключительное значение придавалось повторению молитвы «*Наму Амида-буцу!*» («*Почитаю буду Амиабха!*»), и основанная монахом *Нитирэн* (1222—1282) *Нитирэн-сю*, где на первый план в обря-

довой практике было поставлено чтение молитвы «*Наму “Мёхо рэнгэ-кё”!*» («*Почитаю “Сутру лотоса благого закона”!*»). Обе школы подчеркивали всемогущество «иной силы» (яп. тарики) — милосердного будды Амитабха или «Сутры лотоса благого закона», которое гарантирует спасение всякому верующему даже в «эру конца Закона». Эта идея была доведена до ее логического предела в школе *Икко-сю (Дзёдо син-сю Хонгандзи-ха)*, представлявшей одну из ветвей выделившейся из Дзёдо-сю Истинной школы чистой земли — Дзёдо син-сю (основана Синран, 1173—1263). Икко-сю учила: «Если уж праведники достигнут возрождения в раю будды Амитабха, то тем более его достигнут злодеи». Имелось в виду, что праведники стремятся к спасению собственными силами, а значит — не полагаются на милосердие Амитабхи. Соответственно, если им будет дано возродиться в раю Амида, то уж тем более там должны спастись грешники, к которым Амитабха должен быть особенно милосерден. В *амидаистской школе Дзи-сю* чтение молитвы «*Наму Амида-буцу!*» сочеталось с танцами, что также привлекало к ней внимание народа.

Все новые школы подвергались нападкам со стороны старых буддийских школ и в то же время сами отвечали им критикой, подталкивая их к обновлению. Особой непримиримостью к идейным противникам отличался основатель Нитирэн-сю, который не стеснялся в выражениях в их адрес и при этом заявлял, что если вся страна не обратится к молитве «*Наму “Мёхо рэнгэ-кё”!*», то погибнет. Этим Нитирэн навлек на себя репрессии сёгуната и едва избежал гибели. Однако по мере стабилизации положения и признания в народе новых школ выступления их представителей становились все менее радикальными, и репрессии постепенно утихали.

Особое место заняли различные *ответвления китайской школы Чань* (яп. *Дзэн-сю*), которые начали распространяться в Японии с конца XII в. и быстро завоевали покровительство самурайской элиты: *Риндзай-сю* (кит. *Линьцзи-цзун*; основана *Эйсай*, 1149—1215) и *Сото-сю* (кит. *Цаодун-цзун*; основана *Догэн*, 1200—1253). Риндзай-сю приобрела популярность среди высшего самурайства, в столице сёгуната городе Камакура появились многочисленные ее храмы, которые были постепенно объединены в иерархическую структуру *Камакура годзан* — «*Пять храмов Камакуры*» и стали крупнейшими интеллектуальными и культурными центрами страны. Другая дзэнская школа — Сото-сю — предпочитала уклоняться от контактов с властью и распространялась преимущественно в провинциях. После Догэн, который явился одним из наиболее глубоких и оригинальных японских мыслителей, реформатором Сото-сю стал *Кэйдзан Сокин* (1268—1325), при котором последователи этой школы восприняли многие обряды эзотерического буддизма.

Претерпели серьезные изменения и старые школы. Пересмотрев свои отношения с властью, многие их монахи критиковали современную им действительность. Так, в результате синтеза школ Риссю и Сингон появилась *школа Сингон Риссю*, представители которой отвергли практику принятия заповедей на официальном алтаре и разработали собственный обряд, заняв более радикальную позицию, чем многие новые школы.

После падения камакурского сёгуната, в период Реставрации *Кэмму* (1333—1336) и в последующую эпоху *Муромати* (1338—1573) политический центр страны переместился в Киото. При императоре Кэмму на смену иерархии «Пяти храмов Камакура» пришли *Киото годзан* — «*Пять храмов Киото*», объединившие подавляющее большинство храмов Риндзай-сю по всей стране.

Сёгуны династии Асикага также оказывали особое покровительство школе Риндзай-сю, храмы которой чрезвычайно обогатились и укрепили свое положение. Дзэнские монахи, ездившие учиться в Китай, стали играть важную роль в политике, в частности, во внешних сношениях, где они выступали советниками сёгун-ов по различным вопросам.

Храмы Годзан превратились в крупнейшие центры культуры и науки. Колоссальное влияние со стороны буддизма школы Дзэн испытали различные традиционные искусства: монохроматическая живопись (суйбокуга), чайная церемония (тяною), икэбана, искусство устройства сухих садов и др. Сближение дзэнского монашества и самурайской элиты оказывало заметное влияние на культуру аристократии и самурайства этого периода. Это влияние ярко проявилось в «*Культуре Китаяма*», особенности которой нашли выражение в Ёсимицу храме Каэн-дзи (более известен как Золотой павильон — Кинкаку-дзи), и в «*Культуре Хигасияма*», самым ярким символом которой выступает Ёсимаса храм Дзисё-дзи (более известен как Серебряный павильон — Гинкаку-дзи).

Эпоха Муромати была отмечена распространением в среде простонародья дзэнской школы Сото-сю. Среди ремесленников и купцов Киото наибольшую популярность завоевала школа Нитирэн-сю. Среди жителей провинций популярностью пользовалась школа Дзёдо син-сю, особенно ее ветвь Хонган-дзи-ха, выдвинувшая во второй половине XV в. такого яркого пропагандиста, как Рэннё.

В условиях междоусобных войн второй половины XV—XVI вв. общины последователей различных буддийских школ начали создавать свои вооруженные формирования и включаться в борьбу как против инаковерующих, так и против феодалов. Этот период был отмечен столкновениями, имевшими окраску *религиозных войн*. Так, нитирэнисты из Киото сожгли штаб-квартиру школы Хонган-дзи-ха — храм Ямасина Хонган-дзи, монахи школы Тэндай-сю ини-

циировали поход на Киото с целью разгрома оплота своих идейных врагов — нитирэнистов и т.д. Особую известность приобрел союз Икко-икки провинции Кага, объединявший приверженцев школы Дзёдо Хонган-дзи-ха, который сумел разгромить местный феодальный дом Тогаси и на протяжении примерно 80 лет властвовал в Кага. К середине XVI столетия новая штаб-квартира Хонган-дзи-ха — храм Исияма Хонган-дзи — встала во главе мощнейшей организации, простиравшейся на десятки провинций, располагавшей многотысячными армиями бойцов, фанатично веривших, что гибель в борьбе за Исияма Хонган-дзи гарантирует им возрождение в раю будды Амитабха, и превратилась в серьезного игрока национальной политики. Однако устоять в борьбе с феодальными властителями нового типа — так называемыми Сэнгоку даймё, представлявшими собой самостоятельных региональных правителей, опиравшихся на мощные вассальные структуры, религиозные объединения не смогли. *Сэнгоку даймё Ода Нобунага* (1534—1582), положивший начало объединению страны после периода раздробленности, спалил дотла главный центр школы Тэндай-сю Энряку-дзи, расправился с союзом Икко-икки из Нагасима, разрушил храм Исияма Хонган-дзи, подчинил своей власти и усмирил школы Дзёдо-сю и Нитирэн-сю.

Политику Нобунага, направленную на подчинение буддийских монастырей, продолжил его преемник *Тоётоми Хидэёси* (1536—1598). Он разрушил могучий центр школы Синги Сингон-сю — храм Нэгоро-дзи, заставил покориться другой центр Сингон-сю — храм Коя-сан, завершил разоружение монашества и отнял у буддийских монастырей их основные земельные владения. Экономическая мощь крупных монастырей была уничтожена, они лишились былых привилегий и влияния в политике.

Результатами политики Ода и Тоётоми смогли в полной мере воспользоваться сёгуны новой династии — *Токугава* (1603—1867). Хотя они отдавали предпочтение неоконфуцианскому учению Чжу Си, их отношение к буддизму в целом было благосклонным. Это, однако, не помешало сёгунам еще более ужесточить контроль за буддийскими монастырями, введя «Уложение для храмов» и учредив пост *дзися бугё* — фактически министра по делам буддийских и синтоистских храмов. Крупные буддийские школы подверглись раздроблению (так, школа Хонган-дзи-ха была поделена на две части — Восточную и Западную), миссионерская деятельность фактически оказалась под запретом, а храмы превратились в казенные учреждения, в которых в целях выявления скрытых христиан местные жители были обязаны проходить регистрацию (*тэраукэ*), независимо от личных религиозных предпочтений. Такая роль буддийских храмов отвращала от них массы. Это вело к их упадку, обнищанию и деградации монашества. В этих усло-

виях усилия лидеров различных буддийских школ были направлены не столько на развитие, сколько на сохранение наследия. Лишь дзэнские школы смогли сохранить влияние, сумев приспособиться к веяниям времени.

Крупнейшие буддийские проповедники эпохи Токугава — *Такуан Сохо* (1573—1645), *Судзуки Сёсан* (1579—1655), *Банкэй Ётаку* (1622—1693), *Хакуин Экаку* (1683—1768), *Онко Дзиун* (1718—1804) — отказывались от китайского языка и писали свои сочинения на японском, стремясь сделать их доступнее широкому кругу читателей. Одновременно усилились тенденции к синкретизму, что проявлялось не только в заимствованиях отдельных положений у других буддийских школ, но и во все более частом обращении к конфуцианству и синтоизму. Из новых школ, появившихся в эпоху Токугава, сравнительно широкое распространение получила только дзэнская школа *Обаку-сю*, начало которой положил иммигрировавший в Японию из Китая монах *Иньюань Лунци* (яп. *Ингэн Рюки*).

Вторая половина эпохи Токугава характеризовалась быстрым развитием «школы национальной науки» (*кокугака*) — националистического течения общественной мысли, ратовавшего за очищение японской культуры от наслоений «китайщины» (в разряд которой попадал и буддизм) и подготавливавшего возвращение власти императору. После падения сёгуната Токугава и так называемой *Рестаурации Мэйдзи* (1867—1868) пришедшая к власти группа революционеров, испытавших влияние кокугаку, объявила государственной идеологией *синтоизм*, провозгласила возрождение «чистого» синто и развернула политику *хайбуцу кисяку* («Долой будд! Разрушим Шакьямуни!»). Во многих районах страны происходили погромы буддийских храмов, некоторые были закрыты. Власть взяла курс на «разделение синто и буддизма» (*син-буцу бунри*), сопровождавшийся *искоренением синто-буддийского синкретизма* и «исправлением» обрядов.

Тем не менее все это не означало окончательной утраты буддизмом своих позиций. Буддийские школы были лишь вынуждены подстраиваться к новым условиям, модернизировать свою практику, создавать институты, готовившие монахов к профессиональной деятельности, развивать прозелитическую инициативу.

6.3. Буддизм в современной Японии

В современной Японии буддийские организации делятся на две большие группы: *традиционные школы и необуддийские движения*. К первой группе относятся школы, сложившиеся в ходе длительного развития, начиная со времени проникновения буддизма в Японию в VI в. и вплоть до конца эпохи Токугава. Все организа-

ции традиционных школ буддизма входят во *Всеяпонскую буддийскую ассоциацию*.

Лишенные еще в Средние века крупной земельной собственности храмы традиционных школ сосредотачивают свою деятельность не столько на проповеди вероучения, сколько на обрядах и в первую очередь — на поминально-заупокойных, которые являются главным источником доходов для подавляющего большинства храмов. Немало средств извлекается также от продажи различных сувениров, предсказаний судьбы, календарей. Для ряда храмов, имеющих древнюю историю, основным источником денежных поступлений стал туризм. Большинство буддийских священников, придерживаясь консервативных взглядов, проявляет незначительный интерес к общественно-политической жизни.

Исследователи выделяют 13 школ, которые включают 56 подшкол (ветвей). В число 13 школ входят: Хоссо-сю, Кэгон-сю, Риссю, Тэндай-сю (делится на 3 подшколы), Сингон-сю (9 подшкол), Юдзу нэмбуцу-сю, Дзёдо-сю (4 подшколы), Дзёдо син-сю (10 подшкол), Дзи-сю, Риндзай-сю (14 подшкол), Сото-сю, Нитирэн-сю (9 подшкол), Обаку-сю. Более половины буддистов в современной Японии принадлежат к школам так называемого «камакурского буддизма». Особенно большое число последователей имеют школы Дзёдо-сю и Нитирэн-сю.

Гораздо большим общественным влиянием пользуются необуддийские движения, возникавшие со второй половины XIX в. Хотя каждое из них претендует на ортодоксальное толкование буддийских догм, на деле их доктрины зачастую представляют собой эклектическое сочетание идей буддизма с заимствованиями из других религиозных традиций и в еще большей степени — из народных верований, причем характерной особенностью этих движений является акцентирование какого-либо одного аспекта буддийского вероучения.

Для необуддийских движений типичны ярко выраженный подход к вере как к средству обретения земных благ; активная прозелитическая деятельность с участием всех адептов; авторитаризм (культ харизматического основателя или лидера); акцент на работу с молодежью; более активное по сравнению с традиционными школами буддизма участие в общественно-политической жизни. В культе необуддийских движений прослеживается более выраженная, по сравнению с традиционными школами, монотеистическая тенденция. Самую большую группу необуддийских движений составляют движения нитирэнистского толка: *Сока гаккай*, *Риссё косэй кай*, *Рэй ю кай* и др.

Сейчас в Японии около 96 млн буддистов (население страны в 2010 г. составило 125 358 854 человек), 75 тыс. буддийских монастырей и храмов, более 300 тыс. буддийских статуй, хранятся древнейшие списки буддийских канонов. Многочисленные разно-

родные направления буддизма в стране позволяют удовлетворять практически любые запросы верующих. Япония является крупнейшим в мире центром по изучению буддизма, привлекающим ученых из разных стран.

Глава 7

БУДДИЗМ В РОССИИ

7.1. Распространение и особенности эволюции

На территории России (в Бурятии, Калмыкии, Тыве и на Алтае) распространен тибетский буддизм (именуемый также ламаизмом) школы гелугпа. Несмотря на разное время принятия тибетского буддизма народами, населяющими указанные регионы, буддизм не имеет здесь принципиальных различий. Во многом это объясняется в целом одинаковым хозяйственным, социальным укладом, общей исторической судьбой этих народов, а также тем, что среди них преобладала школа гелугпа, а монахи обучались в одних и тех же тибетских монастырях. К отличительным особенностям следует отнести: у калмыков — отсутствие перерожденцев, многочисленность кочевых хурулов (храмов и монастырей), признание Далай Ламы в качестве главы калмыцкого буддизма; у бурятов — наличие больших стационарных монастырей (дацанов), руководство сангхой высшим духовным лицом — Пандидо Хамбо ламой; у алтайцев и тувинцев — сильное влияние шаманизма на локальные формы буддизма.

Впервые буддизм проник в Россию в начале XVII в. благодаря переселению калмыков (ойратов) из Центральной Азии (ныне провинция Синьцзян КНР) на низовья Волги, которые познакомились с буддизмом еще в XII — начале XIII вв. от уйгурских проповедников. Тибетский буддизм стал распространяться среди ойратов в связи с завоеваниями Чингисхана, скорее всего в форме учения школы кагьюпа. С середины XV в. ойраты стали последователями школы гелугпа. Откочевка части ойратов в Россию, удаленность от буддийских центров, православное и мусульманское окружение привели к определенной консервации буддизма у калмыков.

На территории Бурятии буддизм школы гелугпа появился в XVII в., в начале XVIII в. он распространился по всему Забайкалью, в XIX в. в результате ожесточенной борьбы с шаманизмом —

в Предбайкалье. По указу Екатерины II с 1764 г. главой бурятской буддийской общины является Пандидо Хамбо лама.

На территории Тывы обнаружены остатки буддийских храмов (хурэ), относящиеся к XIII—XIV вв. И тем не менее распространение здесь, а также на Алтае тибетского буддизма школы гелугпа следует отнести лишь к периоду вхождения этих территорий в состав оиратского Джунгарского ханства (сер. XVII — сер. XVIII вв.). Буддизм в Тыве и на Алтае стал играть возрастающую роль с середины XIX в. В этих региональных формах буддизма главой признавался *Богдо гэгэн* — руководитель монгольской буддийской сангхи.

В XIX в. буддизм в России представлял собой развитую религиозную систему. Буддийские монастыри, если они были стационарными, владели значительными земельными площадями, скотом. При монастырях действовали вероучительные и медицинские школы, развивались книгопечатание, иконопись (танкопись), культовое зодчество. Буддизм прочно вошел во все области жизни указанных выше народов, стал важным фактором формирования нравственности, народных праздников, традиций и обычаев. Войдя в соприкосновение с традиционными культами и шаманскими представлениями, буддизм смог мягко инкорпорировать их в свой пантеон: таким образом, наряду с буддой Шакьямуни, грядущим буддой Майтреей, Белой и Зеленой Тарами почитается Цаган Овген (Белый Старец, покровитель животных), значительные обряды посвящаются духам местности.

В дореволюционной России государство старалось учитывать интересы и запросы буддийских народов: монахам позволялось отправляться на учебу в Тибет, строились новые храмы и монастыри. Заинтересованность семьи Романовых в деятельности этой достаточно небольшой по охвату населения религии была одной из важнейших причин строительства в 1913 г. известного буддийского храма в Санкт-Петербурге, посвященного божеству Калачакры — тантрического учения из легендарной страны Шамбалы.

7.2. Ламаизм в XX веке

Обновленческое движение, получившее распространение в начале XX в. среди лам Бурятии, Калмыкии и Тывы, своей главной задачей ставило восстановление «чистоты» учения Будды, неукоснительное соблюдение предписаний и обетов религии. На Алтае указанные

процессы привели к образованию так называемой белой веры («ак дьанг»), известной также как бурханизм.

В советское время буддизм, как и другие конфессии, понес значительные потери. В Калмыкии, где к 1917 г. было около 30 больших и 65 малых хурулов, при которых служило более двух тысяч лам и послушников, к концу 1930-х гг. не осталось ни одного хурула или молебельного дома. В Бурятии, где насчитывалось около 47 дацанов, в конце 1930-х гг. были разрушены почти все. Лишь в 1946 г. были открыты Иволгинский (в Бурятии) и Агинский (в Агинском Бурятском округе) дацаны. В Тыве было до 20 хурэ и около пяти тысяч лам, а к 1940-м гг. не осталось ни одного хурэ, служители культа были подвергнуты репрессиям. В 1946 г. возобновилась работа Центрального духовного управления буддистов СССР (ЦДУБ СССР, учреждено в 1922 г.) с резиденцией в Иволгинском дацане, призванного усилить связи СССР с восточными государствами. Главой ЦДУБ являлся Пандидо Хамбо лама. В Советском Союзе буддизм признавался существовавшим лишь на территории Бурятии.

Ситуация изменилась в середине 1980-х гг. благодаря перестрочным процессам в СССР. Религия стала осознаваться в качестве влиятельной силы в обществе. В Калмыкии (г. Элиста) в 1988 г. была зарегистрирована первая официальная община верующих буддистов, и с тех пор их число значительно увеличилось. В 1991 г. было создано Объединение буддистов Калмыкии (ОБК), в которое входят многие хурулы (имеются в каждом районе). В Бурятии открылись новые дацаны, действуют духовные учебные заведения. Возрожденческие процессы в области религии в Тыве начались с 1991 г., первый храм был воздвигнут в 1993 г. Будущие монахи получают образование при монастырях Монголии, Бурятии, Индии. Деятельностью калмыцких буддистов руководит избираемый съездом ОБК шажин-лама, в Тыве — избираемый на конференции буддистов камты-лама. В Бурятии большинство общин входит в *Традиционную буддийскую сангху России* (ТБСР), созданную после реорганизации ЦДУБ РФ. Более медленными темпами развивается буддизм в Республике Алтай, алтайские общины не входят в ТБСР.

Значительным толчком в увеличении степени религиозности масс послужил визит в буддийские регионы России в 1989 г. известного буддийского деятеля Кушок Бакула Римпоче. В постсоветский период несколько раз посетил своих последователей далай-лама XIV Гензин Гьяцо.

В настоящее время в буддийских республиках — Бурятии, Калмыкии, Тыве, а также на Алтае — наряду с сангхами (общинами монахов и служителей культа) активную деятельность проводят вновь появившиеся религиозные объединения мирян. Рост национального самосознания повлек за собой возрождение традиционных ценностей, в том числе и буддийских, воспринимаемых как этноспецифические. Вновь совершаются религиозные празднества и обряды: мистерия цам, Зул (день рождения основателя школы гелугпа Цзонхавы, 1357—1419), Цаган Сар (новый год и встреча весны) и др.

Буддийские общины имеются во многих городах России: в Москве, Санкт-Петербурге, Казани, Краснодаре, Екатеринбурге, Самаре и др. Кроме проповеди вероучения и отправления культа эти организации стремятся к воспитанию полноценной личности через развитие духовных, интеллектуальных и физических качеств.

Часть общин создается при непосредственном участии известных буддийских проповедников, которые в последние годы стали часто посещать Россию. Из них в первую очередь следует упомянуть деятелей тибетского буддизма: далай-ламу, наставников (римпоче) школ тибетского буддизма кагьюпа, сакьяпа, ньингмапа, а также западных учителей буддизма. Активно действуют в России и представители иных направлений буддизма: буддийский орден «Ниппондзан-меходзи» — Лотосовой Сутры, традиция тхеравады, направления чань.

Общинами верующих выпускается различная печатная продукция — книги, журналы, газеты. К наиболее известным относится журнал «Буддизм России».

Известными деятелями буддизма в России были представитель далай-ламы XIII в России лхарамба Агван Доржиев (1853—1938), секретарь далай-ламы XIII лама калмыцкого народа Лувсан Шарап Тепкин (ум. 1932), Пандидо Хамба лама Даша-Доржо Итигэлов (1852—1927). Локальные особенности этнокультурной и политико-экономической жизни регионов России, где находятся республики традиционного распространения буддизма, определяют нюансы и ход развития современного российского буддизма: в частности, буддизм в Калмыкии возрождается в условиях бурного исламского ренессанса и значительных политических процессов на Северном Кавказе и во всем Прикаспийском регионе. Буддизм в Тыве и на Алтае развивается при самом активном участии бурятских лам. Вместе с тем буддийская сангха этих южносибирских республик привлекает пристальное внимание централизованных буддийских организаций Монголии и Китая. Буддизм в Рос-

сии превращается в реальную силу, способную оказывать заметное влияние на социальную, духовную и политическую жизнь указанных республик, страны в целом.

Литература

1. *Андросов, В. П.* Будда Шакьямуни / В. П. Андросов. — Москва : Наука, 2021.
2. Буддизм в Японии / ответственный редактор Т. П. Григорьева. — Москва : Наука, 1993.
3. Буддизм, дзен-буддизм от А до Я. — Москва, 2007.
4. Буддизм. История и культура. — Москва : Наука, 1989.
5. Буддизм: словарь. — Москва, 1992.
6. *Васильев, Л. С.* История религий Востока (религиозно-культурные традиции и общество) : учебное пособие / Л. С. Васильев. — Москва, 1998.
7. Всемирная энциклопедия. Религия / под редакцией М. В. Адамчика. — Минск, 2003.
8. Всеобщая история религий мира. Иллюстрированная энциклопедия. — Москва, 2008.
9. Дхаммапада / перевод с пали, введение и комментарии В. Н. Топорова ; ответственный редактор Ю. Н. Рерих. — Москва, 1960.
10. *Ерасов, Б. С.* Культура, религия и цивилизация на Востоке / Б. С. Ерасов. — Москва, 1990.
11. *Ермаков, Т. В.* Классический буддизм / Т. В. Ермаков. — Санкт-Петербург, 1999.
12. *Игнатович, А. Н.* Буддизм в Японии. Страницы истории. Школа Нитирэн / А. Н. Игнатович. — Москва, 2002.
13. История религий в России : учебник / под общей редакцией Н. А. Трофимчука. — Москва, 2001.
14. *Кривелев, И. А.* История религий. Очерки. В 2 томах / И. А. Кривелев. — Москва, 1975—1976.
15. *Леонидов, Ф.* Введение в вероучения народов мира : справочное пособие / Ф. Леонидов. — Москва, 2009.
16. *Мень, А. В.* История религии. В 6 томах / А. В. Мень. — Москва, 1991—1995.
17. Мифы народов мира. В 2 томах. — Москва, 1980—1982.
18. Народы и религии мира : энциклопедия. — Москва, 1999.
19. Новая философская энциклопедия. Т. 1—4. — Москва, 2010.
20. *Островская-мл., Е. А.* Тибетский буддизм / Е. А. Островская-мл. — Санкт-Петербург, 2002.

21. Религии народов современной России : словарь / Ю. И. Аверьянов [и др.] ; ответственный редактор М. П. Мchedлов. — Москва, 1999.
22. Религиоведение / под редакцией М. М. Шахнович. — Санкт-Петербург, 2009.
23. Религиозные традиции мира. В 2 томах. — Москва, 1996.
24. *Розенберг, О. О.* Труды по буддизму / О. О. Розенберг. — Москва, 1994.
25. *Торчинов, Е. А.* Введение в буддологию. Курс лекций : учебное пособие / Е. А. Торчинов. — Санкт-Петербург, 2000.
26. *Трубникова, Н. Н.* История религий Японии: IX—XII века / Н. Н. Трубникова, А. С. Бачурин. — Москва, 2009.
27. *Щербатской, Ф. И.* Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербатской. — Москва, 1988.
28. *Элиаде, М.* История веры и религиозных идей. От Гаутамы Будды до триумфа христианства / М. Элиаде. — Москва, 2009.
29. *Элиаде, М.* Трактат по истории религий. Т. 1—2 / М. Элиаде. — Санкт-Петербург, 1999.
30. Энциклопедия религий / под редакцией А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — Москва, 2008.
31. *Harvey, P.* An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices / P. Harvey. — Cambridge University Press, 1990.
32. *Lopez, D. S.* The Story of Buddhism / D. S. Lopez. — HarperCollins, 2001.
33. Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies. In 8 volumes / ed. P. Williams. — London & New York : Routledge, 2005.

Наши книги можно приобрести:

Учебным заведениям и библиотекам:
в отделе по работе с вузами
тел.: (495) 744-00-12, e-mail: vuz@urait.ru

Частным лицам:
список магазинов смотрите на сайте urait.ru
в разделе «Частным лицам»

Магазинам и корпоративным клиентам:
в отделе продаж
тел.: (495) 744-00-12, e-mail: sales@urait.ru

Отзывы об издании присылайте в редакцию
e-mail: gred@urait.ru

**Новые издания и дополнительные материалы доступны
на образовательной платформе «Юрайт» urait.ru,
а также в мобильном приложении «Юрайт.Библиотека»**

Учебное издание

ИСТОРИЯ БУДДИЗМА. БУДДИЗМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Учебник для вузов

Ответственный редактор — *И. Н. Яблоков*

Формат 60×90¹/₁₆.
Гарнитура «Charter». Печать цифровая.
Усл. печ. л. 5,38.

ООО «Издательство Юрайт»
111123, г. Москва, ул. Плеханова, д. 4а.
Тел.: (495) 744-00-12. E-mail: izdat@urait.ru, www.urait.ru